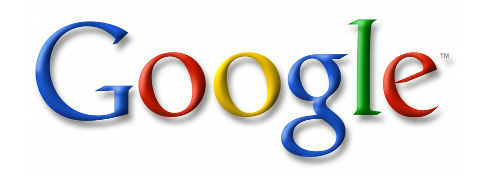
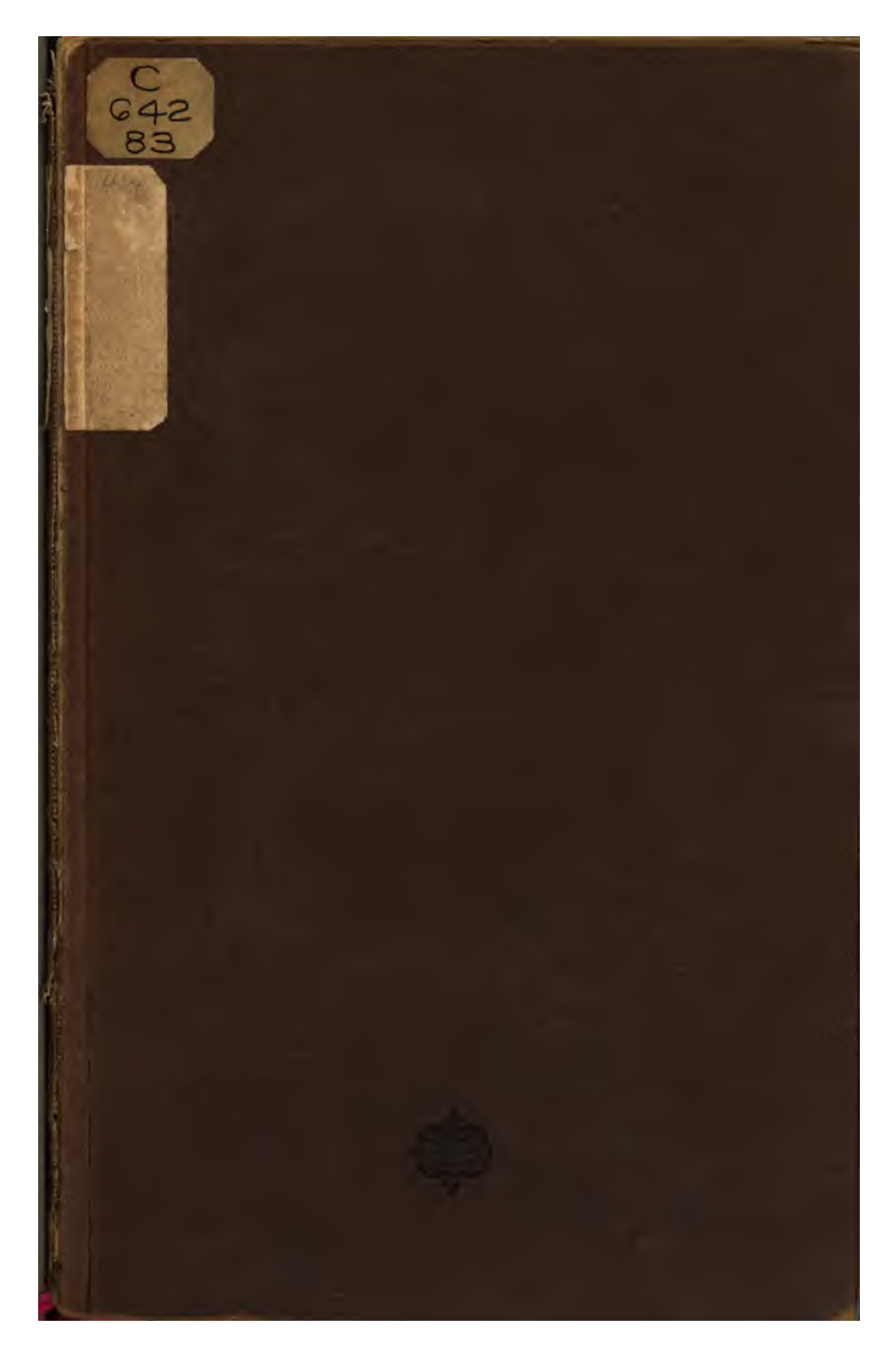
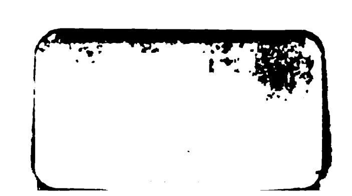



C
642
83


ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG· SIGILLUM
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita.

(Im systematischen Zusammenhange dargestellt.)

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät
an der Universität Jena

vorgelegt von

Otto Siebert,
cand. phil. et theol. aus Magdeburg.

Referent: Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. Eucken.

Jena
Frommannsche Hof-Buchdruckerei
(Hermann Pohle)
1894.

Seinem lieben Vater

in treuer Dankbarkeit gewidmet

vom

Verfasser.

Zur Litteratur.

Bis auf den heutigen Tag ist die sogenannte areopagitische Frage noch nicht gelöst, obwohl die Litteratur über dieselbe bereits eine beträchtliche ist. Die erste Erwähnung der areopagitischen Schriften fand auf einer Zusammenkunft der monophysitischen Severianer und der Katholiker zu Konstantinopel im Jahre 532 statt. Bei dieser Konferenz beriefen sich die ersteren auf dieselben, während die letzteren ihre Echtheit bestritten. Aber der Protest hielt nicht lange an; vielmehr hielt man bis zum fünfzehnten Jahrhundert an der Authentie dieser Schriften fest, und sowohl in der römischen wie in der syrischen und giechischen Kirche galten sie für „wunderbare und fast göttliche Schriften". Da begann endlich im fünfzehnten Jahrhundert der gelehrte und scharfsinnige Kritiker Laurentius Valla von neuem den Kampf gegen ihre Echtheit, ein Kampf, der bis auf unsere Zeit noch nicht entschieden ist. Die einen suchten mit allen erlaubten und unerlaubten Mitteln die Echtheit der areopagitischen Schriften nachzuweisen, während die anderen im Gegensatz zu ihnen die Unechtheit derselben darzulegen sich bemühten. Auf der einen Seite stand die Ansicht: Dionysius ist der Schüler des Apostels Paulus und als solcher den ältesten Kirchenlehrern zuzurechnen, — auf der anderen: Dionysius ist nicht jener Paulusjünger, er ist ein

Pseudo-Dionysius. So kämpfte man mit aller Schärfe hin und her. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, alle diese Schriften für und wider die Echtheit einer genaueren Prüfung und Würdigung zu unterziehen, nur die bedeutendsten können hier kurz besprochen werden.

Die in ihrer Zeit sehr wichtigen Bearbeitungen von Halloix („Vita Dionysii") und Dallaeus („Ueber das Zeitalter der dionysischen Schriften"), von denen der eine für die Echtheit, der andere gegen dieselbe auftrat, übergehe ich, weil Engelhardt in seiner Schrift „Die angeblichen Schriften des Dionysius u. s. w." (cfr. unten) hinlängliche Mitteilungen über sie gemacht hat; ebenso die Erörterungen von Le Nourry in seinem „Adparatus ad bibliothecam maximam veterum patrum, Paris 1703", Venema im dritten Teile seiner Kirchengeschichte, Tillemont im zweiten Teile seiner Mémoires etc., Du Pin im ersten Teile der Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques und Kestner in seiner „Agape oder der geheime Weltbund der Christen u. s. w."; das Nähere über diese ist bei Engelhardt a. a. O. zu ersehen. Sie bilden alle das erste, sogenannte litterarhistorische Stadium der areopagitischen Frage. Der Mann, welcher für die Entwickelung unserer Frage recht eigentlich von fundamentaler Bedeutung gewesen ist, ist B. E. V. Engelhardt; man kann ihn den Begründer der kritisch-philosophischen Phase des areopagitischen Streites nennen. Durch verschiedene Schriften über den Areopagiten („De Dionysio plotinizante, Erlangen 1820" — Pseudo-Dionysius ist sowohl von Plotin als auch von den späteren Neuplatonikern, besonders und in überwiegendem Maße von Proclus beeinflußt — „De origine scriptorum Dionysii, Erlangen 1823" — der Verfasser der dionysischen Schriften ist ein in Athen lebender christlicher Neuplatoniker — und vor allem „Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, Sulzbach 1823") hat Engelhardt klarzulegen versucht, daß es die ganze, von Jahrhunderten be-

wirkte Bildung der platonischen Philosophie vorausnehmen und den Proclus in die Zeit der Apostel zurückreduzieren hieße, wenn man die Schriften des Areopagiten in das zweite oder gar in das erste Jahrhundert hinaufdatieren wollte. So sehr ich nun vom eigenen Standpunkt aus mit Engelhardt's Anschauungen und Ausführungen übereinstimme, muß ich dennoch meinen, daß ihm eine durchschlagende und wirklich überzeugende Beweisführung nicht voll gelungen ist. Der erste, der Engelhardt's Erörterungen gegenüber eine andere Ansicht vertrat, war Baumgarten-Crusius, welcher in seiner Schrift „De Dionysio Areopagita, Jena 1823“ meinte, daß sich Pseudo-Dionysios vor allem gegen die Gnostiker richte, und daß seine Schriften im dritten nachchristlichen Jahrhundert entstanden seien. Doch, wie schon Ritter Seite 519 richtig geurteilt hat, ist die Gnosis, welche er „nicht sowohl angreift als geringschätzig behandelt“, nicht die Gnosis der Gnostiker, sondern die Kirchenlehre. Die weniger bedeutenden Werke von Le Montel „Les livres du Ps.-Denys, Paris 1848“ und E. Böhmer, „D. A. Zts. Damaris 1864“ übergehe ich, auch die theologisch nicht unwichtigen Dissertationen E. Biermann's „De Dionysii Areopagitae christologia“ und Joh. Niemeyer's „Dionys. Areop. doctr. philos. et theol. dissert. Halle 1869“, welche besonders ein theologisches Interesse verfolgen. Dagegen verdient ein im Jahre 1861 zu Regensburg erschienenes Werk „Dionysius der Areopagite; Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften“ von dem katholischen Gelehrten Dr. Fr. Hipler alle Beachtung. Er hat in scharfsinniger Weise und mit einem Riesenfleiße zu beweisen versucht, daß der Verfasser der areopagitischen Schriften zwar nicht jener athenische Bischof gewesen sei, sondern ein christlicher Neuplatoniker, daß es aber auch gar nicht seine Absicht gewesen wäre, für denselben gehalten zu werden, und daß ihm wirklich der Name Dionysius eignete. Doch ist

sein Unternehmen als mißlungen zu betrachten; es ist seiner Schrift wie so mancher anderen scharfsinnigen Untersuchung gegangen: sie mag für ihn selbst wohl überzeugend gewesen sein, nicht aber trotz seiner ausführlichen Beweisführung für andere. Neuerdings ist besonders Gelzer in der „Wochenschrift für klassische Philologie“ 1892 gegen Hipler vorgegangen. Er hat m. E. überzeugend bewiesen, daß die Adressaten der dionysischen Schriften thatsächlich dem 1., nicht 4. nachchristlichen Jahrhundert angehören, und daß der Verfasser von vornherein beabsichtigt habe, seinen Schriften durch den Nimbus apostolischer Gleichzeitigkeit höhere Gewähr zu verschaffen. Die Arbeit C. M. Schneider's „Areopagitica, die Schriften des heiligen Dionysius vom Areopag, Regensburg 1884“, mag als das Werk eines „hypergläubigen katholischen Gelehrten“ (Kurtz I, S. 236), der sich durch Wiederaufnahme der Verteidigung ihrer Echtheit nicht bloßzustellen scheute, und als Kuriosität hier nur erwähnt werden.

Um in der areopagitischen Frage endlich zu einem befriedigenden Resultate zu kommen, ist es vor allem notwendig, sich das philosophische System des Pseudo-Dionysius genau vorzuführen und über die Anschauungen und Vorstellungen desselben vollkommen klar zu werden. Freilich hat schon Ilarion Kanakis in seiner Schrift „Dionysius der Areopagite als Philosoph, Dissert. philos. Leipzig 1881“ einen Ansatz dazu gemacht, der aber nach meinem Dafürhalten nur wenig zur Lösung der areopagitischen Frage beizutragen vermag. Wir haben unsere Ansicht noch näher zu begründen. Das Resultat der Kanakis'schen Untersuchung ist, daß die areopagitischen Schriften in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts entstanden seien, eine Ansicht, welche im schroffsten Gegensatz zu derjenigen der überwiegenden Zahl der neueren Forscher steht, die im Großen und Ganzen, wenn auch mit mehr oder weniger Modifizierungen, Engelhardt's Standpunkt einnehmen. Man kann

vielleicht schon aus diesem von Kanakis gewonnenen Resultate ersehen, wie er an seine Arbeit gegangen ist. Er will die Philosophie des Areopagiten darstellen und hat in gewiß anzuerkennender Weise die Gotteslehre im engeren Sinne klarzulegen sich bemüht. Daß aber in der areopagitischen Gotteslehre die Trinitätslehre ein wichtiger Faktor ist, zumal wenn es sich darum handelt, eine Darlegung der areopagitischen Philosophie als Grundlage einer Untersuchung über den Ursprung der Schriften des Pseudo-Dionysius zu geben, und daß eine Auseinandersetzung der Art und Weise, wie der Areopagit diese Trinitätslehre mit der Gotteslehre im engeren Sinne verbindet, notwendig in die Darstellung der dionysischen Metaphysik gehört, hat Kanakis vollständig übersehen. Wenn er sich ferner die christologischen Anschauungen des Areopagiten deutlich gemacht hätte, anstatt sie gänzlich unberücksichtigt zu lassen, so würde sein Resultat vielleicht ein anderes geworden sein. Mit den Worten: „Ferner muß zuletzt noch bemerkt werden, daß einige an die christologischen Streitigkeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts erinnernde Ausdrücke und Worte keinen haltbaren Grund gegen das Resultat meiner Darstellung darbieten können, denn es vermögen die geringen hierfür allenfalls verwendbaren Spuren in keiner Weise das Motiv für die Abfassung dieser Schriften aufzuweisen“ (S. 34), ist nichts gesagt. Kanakis fühlt selbst sehr wohl die Schwäche dieses Arguments; er weiß auch seinen Gegnern keine bessere Antwort zu geben als die, daß jene christologischen Formeln „wahrscheinlich erst im sechsten Jahrhundert durch einen späteren Recensenten“ in den Text gekommen seien. Ja, wenn diese Formeln nur das Einzige wären, was auf eine spätere Abfassung hinwiese! Wenn nur nicht die ganze eigentümliche Lehre der Neuplatoniker von dem Bösen beim Pseudo-Dionysius Areopagita ihre Parallele fände, wenn ferner nicht Stil und Ausdruck des Areopagiten nur allzusehr an den

Neuplatonismus erinnerten, und jene ausführliche dionysische Liturgie zu einer Zeit nachweisbar, ja überhaupt nur möglich gewesen wäre, in welcher Pseudo-Dionysius nach Kanakis gelebt haben soll! Es wird genügen, wenn ich aus Hipler's zitiertem Buche folgende Worte (S. 36) gegen Kanakis anführe, aus denen deutlich hervorgeht, daß bei einer Grundanschauung wie die Kanakis' eine Darlegung des dionysischen Systems nur wenig zur Klarstellung der areopagitischen Frage beitragen kann; Hippler sagt a. a. O.: „Man lese die Schriften des Areopagiten und suche in den darin enthaltenen dogmatischen Wahrheiten, historischen Anspielungen, liturgischen Vorschriften und symbolisch-allegorischen Deutungen der heiligen Bücher und heiligen Handlungen, in der unbefangenen Benutzung älterer Autoren, wie Ignatius, Clemens, Origenes, in dem an die spätere neuplatonische Schule aufs Engste sich anschließenden Stile, in den bescheidenen Andeutungen und Aufforderungen zu einer höheren, innigeren, heiligeren, über die Sinne und den platten Verstand hinausgehenden Gotteserkenntnis — man suche, sage ich, in alle diesem auch nur die leiseste Spur, die darauf hindeutete und darauf berechnet schiene, den Verfasser als einen Zeitgenossen der Apostel zu charakterisieren. Da findet sich, wie das Buch von der kirchlichen Hierarchie insbesondere zeigt, keine Spur von irgend einer Bedrückung der Kirche durch Kaiser und Staatsgewalt, keine Verfolgung hemmt die Ausbreitung der christlichen Lehre, ganze Völker bereits haben die Heilsbotschaft angenommen, und nur wenige scheinen ihr zu widerstehen, der Glaube des Heidentums, daß Sonne und Sterne Götter seien, wird bereits als Wahn des Altertums bezeichnet, das Evangelium Christi frei und offen durch begeisterte Prediger verkündet, die sich auf die Autorität der bereits vollständig gesammelten kanonischen Bücher und die apostolische Tradition berufen; der Gottesdienst wird in geräumigen Gotteshäusern in feierlichster Weise begangen, Psalmengesang und Weih-

rauchwolken steigen dabei zum Himmel empor, beim heiligen Opfer assistieren zahlreiche Priester und niedere Kleriker; die Totenfeier der verstorbenen Gläubigen geschieht unter vielen sinnvoll vom Verfasser gedeuteten Zeremonien, und zwar, wie es scheint, ganz öffentlich; die Welt im Größen und Ganzen scheint Friede und Ruhe zu atmen, und diese Ruhe spiegelt sich auch in unseren Büchern wieder, die deutlich darauf schließen lassen, daß nicht die harten Arbeiten und Anstrengungen eines apostolischen, der Ausbreitung der christlichen Wahrheit gewidmeten Lebens, sondern die Mühsal und Anstrengung, welche die tiefere Erforschung und Erfassung der Wahrheit erfordert, der Beruf des Verfassers war, u. s. w." Wenn sich Kanakis von allen Vorurteilen freigemacht und diesen Worten Hipler's einige Beachtung gewidmet hätte und dazu die neuplatonische Philosophie nicht allzusehr aus den Augen gelassen haben würde, so hätten ihn seine sonst lehrreichen Ausführungen vielleicht zu einer anderen Ansicht geleitet. So will ich denn versuchen, auf Grund eingehender Studien der plotinischen Philosophie sowie der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten, zugleich auch mit Benutzung der früheren Bearbeitungen der areopagitischen Frage eine systematische Darstellung der areopagitischen Philosophie zu geben, welche — so hoffe ich — die Grundlage zweier weiteren Arbeiten werden soll, durch die ich, soweit ich es vermag, zur endlichen Lösung dieser Frage mit beitragen möchte: 1) die Darlegung des neuplatonischen Einflusses auf die Philosophie des Pseudo-Dionysius Areopagita, und 2) über den Ursprung der areopagitischen Schriften.

Durch das Gesagte scheint mir die Wahl meines Themas hinlänglich motiviert, das ich mit möglichster Zurückstellung aller subjektiven Zuthaten rein objektiv klarzulegen mich bemühen werde.

Benutzte Litteratur, abgesehen von der unter „Zur Litteratur“ angegebenen.

1) H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, Hamburg 1841.
2) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl., Freiberg 1888.
3) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig.
4) W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiberg i. S. und Leipzig.
5) Fr. Loofs, Dogmengeschichte, 2. Aufl., Halle 1890.
6) Joh. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 10. Aufl.
7) C. v. Hase, Kirchengeschichte, Leipzig 1891.
8) Joh. Dräseke, Patristische Untersuchungen, Leipzig und Altona 1889.
9) E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.
10) Alb. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie.
11) Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie.
12) Die Enneaden des Plotin, übersetzt von Fr. Müller.

Einleitung.

Schon früh ist in der Entwickelung der christlichen Kirchenlehre das Bestreben bemerkbar, die heidnische Philosophie mit den christlichen Lehren zu verbinden. Als das Christentum die Grenzen seines Geburtslandes überschritten hatte, geriet es in den heftigsten Konflikt mit dem Heidentum. Es trat ja mit der offen ausgesprochenen Absicht auf, alle anderen Religionen zu verdrängen und sich selbst als Universalreligion an ihre Stelle zu setzen; kein Wunder daher, wenn man bald mit Feuer und Schwert gegen dasselbe vorging. Aber wie es wohl immer zu geschehen pflegt, mit dem Schwert in der Hand läßt sich eine Geistesmacht, zumal eine solche, wie das Christentum war, nicht vernichten, und viele seiner Gegner sahen dies auch ein. Sie versuchten daher einen anderen Weg. Nicht mit der Schärfe des Schwertes wollten sie den Sieg in diesem furchtbaren Kampfe über den Gegner davontragen, sondern mit der Schärfe der Feder. Und so ging man schon frühzeitig daran, der christlichen Doktrin andere gegenüberzustellen, welche durch ihre innere Kraft das Christentum paralysieren sollten; so den Neupythagoreismus und besonders den Neuplatonismus. Keine dieser Neubildungen hat dem Christentum so sehr zu schaffen gemacht wie der Neuplatonismus, und in letzter Beziehung nicht am wenigsten wegen des vielen Gemeinsamen, das beiden war. Christentum und Neuplatonismus haben nicht nur einen gleichen Aus-

gangspunkt gehabt, sondern auch ein gleiches Ziel. Beide sind aus Zuständen einer Zeit hervorgegangen, in welcher man von einer Selbständigkeit der Völker nicht mehr reden konnte, in der die Volksreligion ihre Macht und ihr Ansehen verloren hatte, weil sie dem Menschenherzen das nicht zu bringen vermochte, was es von ihr erwartete: Frieden und Ruhe für den inneren Menschen. Die bedeutendsten damaligen Kulturvölker waren sich ihres mit Riesenschritten vorwärts gehenden Verfalls voll bewußt; nun suchten sie wenigstens einen inneren Halt, sie suchten Hülfe bei Religion und Philosophie, um sich durch sie über das Elend der Gegenwart zu erheben — aber sie fanden sie nicht. Neuplatonismus und Christentum waren in gleicher Weise von den Mängeln des irdischen Daseins, der geistigen und sittlichen Unvollkommenheit alles Aeußeren und der gewaltigen Differenz zwischen Geist und Materie durchdrungen, sie suchten Versöhnung dieses Gegensatzes und fanden sie in letzter Beziehung besonders im Vertrauen auf göttliche Hülfe. Und doch, welche Verschiedenheit! Der Neuplatonismus will die Mängel der Zeit durch eine Spekulation heilen, welche, weit hinausgehend über alles bisherige Philosophieren, alle Erzeugnisse des hellenischen Denkens in sich zu vereinigen sucht, die aber gerade deshalb nicht im stande ist, der absterbenden griechischen Bildung ein neues Leben einzuflößen; das Christentum sucht das menschliche Geistesleben in seinem innersten Grunde umzugestalten, es will etwas Neues bringen, der Welt durch die Predigt Jesu von Nazareth ein neues Leben einhauchen: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!“ „In Christi Person ist das Ewige geschichtlich geworden, ist Gott selbst auf die Erde herabgestiegen!“ Da Jesus ein Jude war, stellt sich das Christentum zunächst auf den Boden der jüdischen Religion. So treten sich beide gegenüber, und ihre tüchtigsten Lehrer messen im Kampf mit einander ihre Kräfte, ohne sich zu überwinden. Aber

wie, wenn man nun einmal von der Verschiedenheit der Wege absah und seinen Blick auf das Gemeinsame, das beide hatten, richtete, war dann eine Kombination nicht möglich? Sollte es unmöglich sein, die neuplatonischen Ideen und Anschauungen mit den christlichen zu verbinden? Der Versuch ist gemacht, und wie groß der Erfolg gewesen ist, lehrt die Kirchengeschichte. Wohl selten haben Schriften einen so großen Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt wie die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. Wer sie geschrieben, ist unbekannt. Der Verfasser nennt sich selbst Dionysius und will sich mit jenem Dionysius identifizieren, welcher, von dem Apostel Paulus bekehrt, einst in Athen Bischof gewesen war. Daß der Verfasser dieser Dionysius nicht gewesen ist, darf wohl als sicheres Resultat der historischen Forschung hingestellt werden. Aber dennoch ist es wohl etwas hart, ihn mit Ritter (S. 518) einen Betrüger oder mit Paulus (Heidelberger Jahrbücher 1825, cfr. S. 1070 und 1092) einen Lügner zu nennen. Nicht das Betrügen und Lügen ist seine letzte Absicht gewesen. Wer diese Schriften liest, wird den tiefernsten Sinn des Verfassers und seine ehrliche Gewissensüberzeugung nicht verkennen können, und wenn dieser seine Schriften nicht unter seinem, sondern unter eines anderen Namen herausgab, so geschah es wohl aus keinem anderen Motiv als dem, welches auch der unbekannte Verfasser der Briefe an den Timotheus und Titus hatte: da die Verfasser in sich selbst keine Autorität besaßen und sich auch keine verschaffen wollten, wohl aber ihren Schriften, von deren Wahrheitsgehalt sie fest überzeugt waren, so legten sie diese nach einer im Altertum sehr verbreiteten Sitte berühmten älteren und hochverehrten Lehrern bei. Pseudo-Dionysius war Neuplatoniker, aber auch vom Christentum nicht unbeeinflußt geblieben. Unmöglich hätte sich m. E. ein Christ so sehr vom Neuplatonismus beeinflussen lassen können wie der Areopagite, wenn er nicht von vornherein durch die neuplatonische

Schule hindurchgegangen wäre. Er kannte die Schriften der Hauptvertreter des Neuplatonismus, aber er hatte auch erkannt, daß derselbe nicht im stande war, das menschliche Sehnen zu befriedigen, daß von dem Scholastizismus, in welchen der Neuplatonismus schließlich hineingeraten, nichts mehr zu erwarten war. Mit diesen Erfahrungen kam er zum Christentum und fand hier, was es bisher umsonst gesucht. Es konnte nicht ausbleiben, daß er sich nun dem Christentum mit ganzem Herzen zu eigen gab, aber es war auch selbstverständlich, daß er seine bisherigen Anschauungen nicht etwa beiseite setzte, sondern mit den christlichen verband. Man hat das vielfach leugnen wollen und den Nachweis zu liefern sich bemüht, daß Pseudo-Dionysius auch ohne die neuplatonische Philosophie zu begreifen sei. Wenn wir die Schriften des Areopagiten durchlesen, finden wir freilich nirgends, daß er irgend einen Neuplatoniker citiert oder sich gar auf einen von ihnen beruft; Autorität ist für ihn allein die inspirierte (π. ϑ. ὀ. 3, 2, π. ἐ. ἱ. 7, 3. 7) heilige Schrift. Aber das ist auch kein Wunder. Er war ein Christ, und das Christentum kannte unter seinen Gegnern keinen größeren Feind als den Neuplatonismus. Hätte er es da wagen dürfen, sich auf ihn zu berufen? Würde er sich nicht stets mit seinen eigenen Waffen geschlagen haben? Wenn ihm also ein direktes Zurückgehen auf den Neuplatonismus auch nicht möglich war, so ist doch damit noch keineswegs ausgeschlossen, daß, wie bei anderen großen Denkern — ich erinnere nur an Gregor von Nyssa — die große Verehrung jener Philosophie in seinem innersten Herzen noch nicht erloschen war, daß die neuplatonischen Anschauungen und Ideen in seinen Erörterungen zum Ausdruck kamen. Man braucht nur auf Weniges zu achten, um das von vornherein zu erkennen. Der Neuplatonismus ruht ganz im Uebersinnlichen, die Erhebung der Seele aus der irdischen Welt und ihre Hineinversenkung in die übersinnliche ist sein Ideal; nicht anders

der Areopagit. Hier wie dort keine Beschäftigung mit Kunst und Politik, wie bei Plato und Aristoteles, sondern immer wieder nur das eine: Loslösung von allem Zusammenhang mit dieser Welt. Beiden versinkt das äußere Leben der Menschen zu einem wesenlosen Schein, die Betrachtung des Uebersinnlichen schließt alle gesellige und politische Thätigkeit aus; alles hat sich nur auf das oberste Ziel zu richten. Das Letzte und Höchste alles Seins und Werdens, jenes Unbegreifliche, Unfaßbare, ist der Mittelpunkt, um den sich all ihr Dichten und Trachten dreht. Die unmittelbare Wirklichkeit ist zu fliehen, die Zurückziehung in die innerste Innerlichkeit die vollkommenste Weisheit: Suche durch Ekstase die Gottheit zu erreichen! Dem Neuplatonismus ist die Philosophie ein heiliges Geheimnis, das vor profanen Ohren streng zu bewahren ist, nichts anderes dem Areopagiten die christliche Religion. Die Volksreligion will der Neuplatonismus schützen, und doch, wie lose ist sein Zusammenhang mit ihr, wie oft muß er sie in seinem Sinne umdeuten! Pseudo-Dionysius will dem Christentum durch seine Mystik eine Bahn bereiten, aber wie dünn sind die Fäden, welche ihn mit demselben verbinden! Wie häufig muß er die Allegorie zu Hilfe nehmen, um seinen Anschauungen durch die Bibel eine christliche Grundlage zu geben; wie oft reißt er die biblischen Stellen aus dem Zusammenhang, kombiniert verschiedene zu einer einzigen, verändert sie, um mit den Aussagen der Schrift nicht in Konflikt zu geraten! Seine Aussagen über das Verhältnis von Gut und Böse zu einander, besonders seine Definition des Bösen als eines Nichtseienden, seine triadische Teilung der oberen Welt und seine Lehre von der stufenweisen Entwicklung des Alls, in welchem jede Stufe durch die vorhergehende bedingt ist, der Gedanke, daß alles irgendwie Seiende durch Vermittlung der Ideen entstanden sei — alles das ist rein neuplatonisch. Man könnte den Areopagiten kurzweg als Neuplatoniker bezeichnen, wenn

sein Ziel bei alledem nicht das Christentum gewesen wäre. Christliche und neuplatonische Anschauungen sind bei ihm mit einander vermischt. Wir wollen versuchen, uns diese Kombination im Folgenden genauer vor Augen zu führen und die zerstreuten metaphysischen und ethischen Gedanken des Pseudo-Dionysius in ein System zu bringen.

Was uns über die Philosophie des Areopagiten bekannt ist, wissen wir allein aus vier Traktaten desselben 1) *περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας*, 2) *περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3) *περὶ θείων ὀνομάτων*, 4) *περὶ μυστικῆς θεολογίας* und aus zehn Briefen, da seine anderen Schriften verloren gegangen sind. Wenigstens nimmt dies Hipler S. 111 ff. (cfr. S. 75 f.) an, der a. a. O. versucht, Spuren ihrer wirklichen Existenz und des Eindrucks, welchen sie auf ihre Leser gemacht haben, in der älteren kirchengeschichtlichen Litteratur nachzuweisen. Andere, besonders Engelhardt (I, 21), leugnen, daß jene Bücher jemals existiert haben, und behaupten, daß ihre Titel (*θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* [*π. θ. ὀ.* 1, 1], *συμβολικὴ θεολογία* [ibid. 4, 5. *π. μ. θ.* 3], *περὶ ψυχῆς* [*π. θ. ὀ.* 4, 2], *περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητικῶν πραγματεία* [*π. ἐ. ἱ.* 1, 2], *περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου* [*π. θ. ὀ.* 4, 35] und *περὶ τῶν θείων ὕμνων* [*π. ἐ. ἱ.* 7, 4]) reine Erdichtungen des Verfassers seien. Für unsere Frage scheint es mir gleichgültig zu sein, ob Hipler's oder Engelhardt's Ansicht die richtige ist, da sich die philosophisch-theologischen Grundgedanken des Areopagiten auch aus den erhaltenen Büchern ziemlich deutlich erkennen lassen. Ich werde im Folgenden die in Betracht kommenden Stellen nach Corderius' Ausgabe der areopagitischen Schriften (bei Migne, Tomus 3 und 4) zitieren.

A. Die areopagitische Metaphysik.

1. Die areopagitische Erkenntnislehre.

Die Hauptlehre der dionysischen Metaphysik ist die Lehre von Gott, wobei Pseudo-Dionysius der Lehre von der Dreieinigkeit eine verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit schenkt. Ehe wir uns der Darlegung dieser Gotteslehre zuwenden können, müssen wir uns über die areopagitische Erkenntnislehre klar zu werden suchen.

Pseudo-Dionysius ist zunächst davon überzeugt, daß man von der göttlichen Philosophie weder hören noch reden sollte; aber dennoch sei es auch wiederum unsere Pflicht, auch die uns erreichbare Kenntnis der göttlichen Dinge nicht zu vernachlässigen [1]). Warum? Einmal, weil der Trieb der Forschung ein natürlicher Trieb unseres Geistes ist, welcher sich nicht mit dem sichtbar Gegebenen zufrieden giebt, sondern die letzten Gründe und Ursachen zu erkennen strebt, und sodann, weil Gott uns selbst in der heiligen Schrift geboten hat, alles uns Erreichbare zu untersuchen und unserem Verständnis deutlich zu machen, freilich mit jener bescheidenen Zurückhaltung, wie sie sich für uns unvollkommene Menschen geziemt. Was über uns hinausliegt als unsere Würdigkeit übersteigend und uns unerreichbar, soll mit heiliger Scheu von unserer Reflexion und unserem Philosophieren ausgeschlossen bleiben [2]). Diejenigen Erkenntnisse aber, welche wir gewinnen, sollen nicht nur für uns selbst gewonnen sein, sondern auch

---

1) π. ϑ. ὀ. 3, 5: . . . . εἰς τὸ μηδόλως ἀκούειν ἢ λέγειν τι περὶ τῆς ϑείας φιλοσοφίας, εἰ μὴ κατὰ νοῦν εἰλήφαμεν, ὡς οὐ χρὴ τῆς ἐνδεχομένης τῶν ϑείων γνώσεως ἀμελεῖν.

2) π. ϑ. ὀ 3, 5: καὶ τοῦτο ἡμᾶς ἔπεισαν οὐ μόνον αἱ κατὰ φύσιν ἐφέσεις τῶν νοῶν, ἐρωτικῶς ἀεὶ γλιχόμεναι τῆς ἐγχωρούσης τῶν ὑπερφυῶν ϑεωρίας, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ τῶν ϑείων ϑεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις· τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀποφάσκουσα πολυπραγμονεῖν, καὶ ὡς ὑπὲρ ἀξίαν, καὶ ὡς ἀνέφικτα· πάντα δὲ ὅσα ἐν ἡμῖν ἐφίεται καὶ δεδώρηται μανϑάνειν, προσεχῶς ἐγκελευομένη . . . .

anderen von uns mitgeteilt werden, damit diese dadurch eine Handhabe erlangen, auch ihrerseits zu weiterer Erkenntnis vorzudringen [1]).

Die wichtigste Erkenntnis, der wir nachzujagen haben, ist die Erkenntnis Gottes. „Aber“ — so muß man fragen — „liegt er nicht jenseits unseres Begreifens und Verstehens, unerkennbar und unerforschlich? Ist es nicht das deutlichste Zeichen frecher Selbstüberhebung und Anmaßung, wenn ein Mensch versuchen wollte, sich Gottes ewiges, unsichtbares Wesen klar zu machen?“ Gewiß, wenn nämlich der Forschende über die Grenze hinausginge, die Gott selbst gesetzt hat, wenn er das Maß überschritte, das Gott selbst gegeben hat. Nicht jede Erkenntnis der Gottheit ist ausgeschlossen, sondern allein diejenige, welche sich um das den Menschen von Gott Gegebene nicht kümmert und im selbstvermessenen Dünkel meint, durch sich selbst und ohne göttliche Hülfe in den Himmel zu gelangen. Ueber Gott darf anderes weder gesagt noch gedacht werden als dasjenige, was uns von ihm geoffenbaret ist; denn er allein vermag von sich mit Bestimmtheit etwas zu verkündigen. Diese seine Offenbarung ist in der heiligen Schrift niedergelegt, sie ist als Grundlage alles Forschens und Suchens anzuerkennen, durch sie ist unsere Philosophie determiniert [2]).

---

1) ibid. . . . . καὶ ἑτέροις ἀγαθοειδῶς μεταδιδόναι.

2) ibid. 1, 2: καὶ γὰρ ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς λογίοις ἀγαθοπρεπῶς παραδέδωκεν, ἡ μὲν αὐτῆς ὅ τι ποτέ ἐστιν ἐπιστήμη καὶ θεωρία, πᾶσιν ἄβατός ἐστι τοῖς οὖσιν, ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη; ibid. 1, 3: . . . τὸ μὲν . . . τῆς θεαρχίας κρύφιον ἀνεξερευνήτοις καὶ ἱεραταῖς νοὸς εὐλαβείαις, τὰ δὲ ἄῤῥητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες; ibid. 1, 1: καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν, οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς κρυφίας θεότητος, παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα; ibid. . . . τοσοῦτο ἐπὶ τὸ ἄναντες ἀνανεύοντας, ὅσον ἑαυτὴν ἐδίδωσιν ἡ τῶν θεαρχικῶν λογίων ἀκτὶς, πρὸς τὰς ὑπερτέρας αὐγὰς τῇ περὶ τὰ θεῖα σωφροσύνῃ καὶ ὁσιότητι συστελλομένους; ibid. 1, 8: ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις αὐγὰς ἀνατεινόμεθα, καὶ πρὸς αὐτῶν φωταγωγούμεθα πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους, ...; ibid. 1, 1: . . καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο;

Hat so der Areopagite als Grund aller Erkenntnis die göttliche Offenbarung hingestellt, so gilt ihm als zweite Erkenntnisquelle die sinnliche Wahrnehmung und die Vernunft. Das menschliche Auge sieht auf das Weltall und erblickt hier die erhabene Ordnung in der großen Mannigfaltigkeit, die wunderbare Harmonie in der Differenz, die Schönheit alles Seienden, es erkennt, wie alles in regelmäßig gegliederten Stufen geschaffen ist, leblose Wesen, Pflanzen, Tiere, mit Vernunft begabte Menschen. Sollte sich das alles zufällig aus sich heraus entwickelt haben? Führt nicht der Anblick des Universums, die Anschauung und Wahrnehmung des Seienden auf einen Schöpfer und Ordner des Ganzen, welcher die Welt geschaffen hat und alles in der Welt teleologisch lenkt? Gott ist nicht zu erkennen aus seinem Wesen und seiner Natur — sie sind, wie später zu zeigen sein wird, unerkennbar — wohl aber, was sein Sein anlangt, aus der Ordnung des Seienden, welche von ihm bereitet ist und „gleichsam Abbilder göttlicher Vorbilder" in sich trägt [1]). Der Mensch nimmt mit seinen Sinnen in dem Seienden eine Erhabenheit, Schönheit und Vollkommenheit wahr, welche ihn veranlassen, mit Hülfe der ihm gegebenen Vernunft dem Grunde und der Ursache derselben nachzuspüren. So sind sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung und Vernunft durch einander bedingt.

Es fragt sich nun, wie die Vernunft zur Erkenntnis gelangt. Man kann kurz antworten: durch Abstraktion. Indem sie nämlich gleichartige Anschauungen mit einander verbindet, gelangt sie zu immer höheren und um-

---

ibid. 1, 3: ὡς αὐτὴ (scil. ἀρχὴ) περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδέδωκεν.

1) π. ϑ. ὀ. 7, 3: μήποτε οὖν ἀληϑὲς εἰπεῖν ὅτι ϑεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως (ἄγνωστον γὰρ τοῦτο . . . .), ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης, καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν ϑείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης.

fassenderen Anschauungen und Vorstellungen, bis sie schließlich die Quelle alles Seienden, das Prinzip und die Einheit des Ganzen erreicht [1]). Dieses Erkenntnisstadium vom sinnlich Gegebenen zu immer höheren Vorstellungen bis zur absoluten Kausalität des Universums bezeichnet der Areopagite als eine gerade Bewegung der Seele nach oben hin [2]); sie besteht darin, daß die Seele zu dem, was ihr benachbart ist, hervorgeht und von den außerhalb befindlichen Dingen wie von verschiedenen und mannigfaltigen Symbolen zu einfachen und geeinten Betrachtungen hinaufgeführt wird.

Wenn nun die Seele in diesem Erkenntnisstadium bleibt, ohne weiterzustreben, wird sie niemals zu sicherer Erkenntnis hindurchdringen. Um diese zu erreichen, muß sie nach Absolvierung des ersten Stadiums in ein zweites eintreten, ihre Bewegung muß, um mit des Areopagiten Worten zu reden, eine spiralförmige werden [3]). Diese gewundene Bewegung der Seele besteht darin, daß sie „von göttlichen Kenntnissen in verständiger und diskursiver Weise (cogitando et discurrendo) wie mit vermischten und in einander überfließenden Wirksamkeiten erleuchtet wird". Das will sagen: die Seele muß im zweiten Stadium durch die göttlichen Erkenntnisse erleuchtet werden und mittels verständiger und diskursiver Denkarbeit zu neuer Erkenntnis vordringen. Das Denken knüpft also nicht an das sinnliche Gegebene, die sinnliche Erfahrung und Anschauung an, sondern ist ein rein dialektisches. Mit

---

1) π. ϑ. ὀ. 7, 2: τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰ τὸ ἓν συνελίξει καὶ τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων, ἐφ' ὅσον ψυχαῖς οἰκεῖον καὶ ἐφικτὸν, ἀξιούμεναι.

2) π. ϑ. ὀ. 4, 9: τὴν κατ' εὐϑεῖαν δὲ, ὅταν οὐκ εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσα καὶ ἑνικῇ νοερότητι κινουμένη, ἀλλὰ πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προϊοῦσα, καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωϑεν, ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληϑυσμένων, ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἀνάγεται ϑεωρίας.

3) π. ϑ. ὀ. 4, 9: ἑλικοειδῶς δὲ ἡ ψυχὴ κινεῖται, καϑ' ὅσον οἰκείως ἑαυτῇ τὰς ϑείας ἐλλάμπεται γνώσεις, οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς, καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις.

Hülfe der Erleuchtung von oben her vereinigt die Seele die verschiedenen Begriffe und geht, zu einer gewissen geistigen Reinheit gebracht, in der ihr gemäßen und zukommenden Weise durch die immaterielle und ungeteilte Einsicht zu einer Einigung vor, welche alle Intelligenz überragt [1]).

Diese Erkenntnismethode führt sie dann ins dritte Stadium, das Stadium der Kreisbewegung, hinüber. In diesem Stadium hat sich die Seele von allem Aeußeren hinwegzuwenden und vollständig in sich selbst zu konzentrieren; sie sammelt und faßt alle ihre Kräfte zusammen, welche ihr die feste und von allem Irrtum freie Bewegung gleichsam wie in einem Kreise zuerteilt. Durch diese Bewegung wird sie dann von den vielen außerhalb ihrer befindlichen Dingen abgewendet und zuerst in sich selbst gesammelt, darauf mit den einig geeinten Kräften verbunden und so zum Schönen und Guten, d. h. zur Gottheit, emporgeführt, um mit dieser mystisch verbunden zu werden [2]). So vollzieht sich also in diesen drei Stadien oder durch diese drei Bewegungen nach oben hin, die gerade, gewundene und kreisförmige, die mystische Einung der Seele mit Gott, welche den Höhepunkt aller Erkenntnis bildet und zugleich die sicherste Erkenntnis des Uebersinnlichen gewährt und garantiert. Jene gleichsam durch Unkenntnis erlangte Gotteserkenntnis in der über aller Intelligenz erhabenen Einigung mit Gott ist die göttlichste Gotteserkennt-

---

1) π. ϑ. ὀ. 11, 2: δι᾽ ἣν (scil. μίαν καὶ ἁπλῆν τῆς εἰρηνικῆς ἑνώσεως φύσιν) αἱ ψυχαί, τοὺς παντοδαποὺς αὐτῶν λόγους ἑνοῦσαι, καὶ πρὸς μίαν νοερὰν συνάγουσαι καϑαρότητα, προβαίνουσιν οἰκείως ἑαυταῖς, ὁδῷ καὶ τάξει διὰ τῆς ἀΰλου καὶ ἀμέρους νοήσεως ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν.

2) π ϑ. ὀ 4, 9: ψυχῆς δὲ κίνησίς ἐστι, κυκλικὴ μὲν ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω, καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἀπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη, καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωϑεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα, πρῶτον εἰς ἑαυτὴν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην, ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι, καὶ οὕτως ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαϑὸν χειραγωγοῦσα, ...

nis [1]). Ist die Menschenseele zu dieser Einigung gelangt, dann sind alle anderen Erkenntnisquellen für sie vollständig überflüssig, sowohl die sinnliche Wahrnehmung mit ihren Objekten als auch die denkende Vernunft. Die Seele wird gottähnlich, sie schaut mit unmittelbarem Auge das Uebersinnliche und blickt in die Strahlen des unzugänglichen Lichtes wie mit augenlosem Blicke hinein [2]). Es ist der Zustand der Ekstase, welchen Pseudo-Dionysius als Höhepunkt alles geistigen Strebens bezeichnet, in welchem sich das Individuum mit seinem ganzen Fühlen und Wollen aus dieser Welt hinausversetzt und seiner konzentrierten Abstraktion so unumschränkt überläßt, daß alle eigentliche Denkthätigkeit zurücktritt; denn nur mit Aufgabe aller geistigen Thätigkeit und der gänzlichen Paralysierung der Reflexion ist es imstande, sich der Gottheit zu nahen, nur mit Hülfe der völligen Einung kann das Göttliche erfaßt werden [3]). Hat die Seele diese mystische Einung erreicht, so ist sie in eine Erkenntnisstufe eingetreten, welche

---

1) π. ϑ. ὀ. 7, 3: καὶ ἔστιν ἡ ϑειοτάτη τοῦ ϑεοῦ γνῶσις, ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστὰς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς, ἑνωϑῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖϑεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάϑει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος.

2) π. ϑ. ὀ. 4, 11: ὅταν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ νοητὰ κινεῖται, περιτταὶ μετὰ τῶν αἰσϑητῶν αἱ αἰσϑήσεις· ὥσπερ καὶ αἱ νοεραὶ δυνάμεις, ὅταν ἡ ψυχὴ ϑεοειδὴς γινομένη, δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ, ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς.

3) π. ϑ. ὀ. 2, 7: αὐτῇ δὲ κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν ἐπιβάλλομεν; ibid 7, 1: κατὰ ταύτην (scil. ἕνωσιν) οὖν τὰ ϑεῖα νοητέον, οὐ καϑ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους, καὶ ὅλους ϑεοῦ γιγνομένους; π. μ. ϑ. 1, 1: σὺ δὲ, ὦ φίλε Τιμόϑεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ ϑεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσϑήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας, καὶ πάντα αἰσϑητὰ καὶ νόητα, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστως ἀνατάϑη τι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καϑαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ ϑεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυϑεὶς, ἀναχϑήσῃ; epist. 5: ἐν τούτῳ (scil. γνόφῳ) γίνεται πᾶς ὁ ϑεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν, μηδὲ γιγνώσκειν, ἀληϑῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὅρασιν καὶ γνῶσιν γιγνόμενος.

sonst nur den Engeln eignet[1]). So endet das Erkennen in Nichterkennen, und man kann sich nicht wundern, wenn Pseudo-Dionysius in scheinbar kontradiktorischem Gegensatze sagt, daß Gott sowohl durch Erkenntnis wie durch Unkenntnis erkannt wird[2]).

Es bedarf m. E. nur eines Blickes auf die Philosophie der Neuplatoniker, um die innere Verwandtschaft unseres Philosophen mit der neuplatonischen Schule zu erkennen. Schon Plotin hatte das eigene Denken und Forschen hinter der göttlichen Mitteilung zurückgestellt; er sah (cfr. Zeller S. 428) in seinem Denken als solchem nur etwas Geteiltes, Bedingtes und Endliches, das seinen höheren Inhalt, besonders das Wissen von dem Unbedingten und Unendlichen, nur der Offenbarung von oben her zu verdanken hat. Wenn die Seele das Uebervernünftige ergreifen und begreifen will, so muß sie über das Denken hinausgehen und sich ganz dem Höheren in mystischer Ekstase hingeben[3]); sie muß von allem abstrahieren und sich zur reinen Bestimmungslosigkeit, zur unbedingten Empfänglichkeit läutern, denn nur so kann sie zur vollen Erkenntnis Gottes gelangen; cfr. 6. Enn. 9, 7. 7, 34. 5. Enn. 5, 9 u. s. w. Und wie Plotinos denken auch alle seine Schüler. Besonders die Ausführungen des Proclus über die wissenschaftliche und mystisch-religiöse Gotteserkenntnis gleichen den areopagitischen fast wörtlich. Auch er verlangt eine

---

1) π. ϑ. ὀ. 7, 2: ἐξ αὐτῆς αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις, οὐκ ἐν μεριστοῖς, ἢ ἀπὸ μεριστῶν ἢ αἰσϑήσεων, ἢ λόγων διεξοδικῶν συνάγουσαι τὴν ϑείαν γνῶσιν, οὐδὲ ὑπό τινος κοινοῦ πρὸς ταῦτα συμπεριεχόμεναι, παντὸς δὲ ὑλικοῦ καὶ πλήϑους καϑαρεύουσαι, νοερῶς, ἀΰλως, ἑνοειδῶς, τὰ νοητὰ τῶν ϑείων νοοῦσιν· καὶ ἔστιν αὐταῖς ἡ νοερὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια, τῇ ἀμιγεῖ καὶ ἀχράντῳ καϑαρότητι κατηγλαϊσμένη, καὶ συνοπτικὴ τῶν ϑείων νοήσεων ἀμερείᾳ, καὶ ἀϋλίᾳ, καὶ ϑεοειδῶς ἑνὶ πρὸς τὸν ϑεῖον ὑπέρσοφον καὶ νοῦν καὶ λόγον, ὡς ἐφικτὸν, ἀποτυπουμένη διὰ τὴν ϑείαν σοφίαν.

2) π. ϑ. ὀ. 7, 3: καὶ διὰ γνώσεως ϑεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας.

3) 6. Enn. 7, 35: ἐπὰν δὲ ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν ϑεὸν πάντα ἤδη ἀφίησιν ..... καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι.

methodische, stufenweise Erhebung vom Niederen zum Höheren, um zur Erkenntnis des Letzten und Höchsten hindurchzudringen, aber die mystisch-religiöse Erhebung hat doch bei ihm entschieden den Vorzug. Die unmittelbare Henosis mit der Gottheit garantiert allein eine sichere Erkenntnis. Das Nähere ist bei Zeller zu ersehen; wir haben hier nicht weiter darauf einzugehen, da der Nachweis der Abhängigkeit des Areopagiten von der neuplatonischen Philosophie hier nicht unsere Aufgabe ist. Es genügt, auf die gleichen Gedanken hingewiesen zu haben.

2. Die areopagitische Gotteslehre im engeren Sinne (abgesehen von der Trinitätslehre) mit Einschluß der Kosmologie.

Wir haben gesehen, daß es nach areopagitischer Anschauung nicht möglich ist, die Erkenntnis des Göttlichen mit Hülfe der Vernunft zu erreichen. Wenn wir uns das Wesen und die Natur der Gottheit erkenntnistheoretisch klar zu machen versuchten, so würden wir einen Weg betreten, der uns ins Unendliche führte, ohne daß wir jemals das Ziel erreichten. Ist also Gott mit der Vernunft und dem Verstande nicht zu erreichen und zu begreifen, so ist es eine durchaus logische Konsequenz, welche unser Philosoph zieht, wenn er alle positiven Aussagen von Gott ausschließen und nur negative Bestimmungen über ihn gelten lassen will. Alle Bejahungen über Gott sind unpassend, passend nur die Verneinungen; wir können nicht sagen, was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist. Aber gleichwohl — und das ist der areopagitische Sprung — darf man bei den Negationen nicht stehen bleiben, man muß wenigstens den Versuch machen, auch etwas Positives von der Gottheit zu erfahren und dies dann in entsprechenden Begriffen ausdrücken. Was findet man so? Daß alle positiven Aussagen über Gott sich auf die eine reduzieren, daß er

alles Seins Grund und Ziel ist. Eine Wirkung kann nicht ohne Ursache sein, und wenn wir in der Welt jene Harmonie und Vollkommenheit erblicken, so werden wir durch sie auf einen Schöpfer und Ordner des Universums hingewiesen, dessen Werk alles ist, was wir erblicken. So ist Gott die absolute Kausalität. Wir haben das Gesagte noch weiter auszuführen.

Die areopagitische Gotteslehre läßt sich zunächst kurz so charakterisieren, daß Pseudo-Dionysius Gott in die vollkommenste Abstraktion von allem Sein, Denken und Begreifen setzt. Als das über allem Denken und Begreifen Hinausliegende hat das Urwesen die negative Bestimmung des Unaussprechlichen und Unbegreiflichen. Von Gott kann nichts ausgesagt werden, weder Sein, noch Wesenheit, noch Leben, weil er über dem allen ist; nicht einmal das Denken darf man von ihm prädizieren, er ist nicht denkbar. Der über allem Erhabene ist nichts von allem, er hat keinen Namen, er ist in sich selbst genug und hat nichts nötig. Wir haben kein Erkennen und Denken desselben. Gott ist weder mit der Vernunft zu erreichen, noch auszusprechen, noch anzuschauen, weil alle Erkenntnisse sich auf Endliches beziehen, er aber unendlich ist; wir vermögen den Geist des Göttlichen nicht einzusehen oder gar durch Worte darzulegen. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, kein Seiendes ist imstande, die über allem Verstand und Geist erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Uebergottheit zu erklären; sie ist absolut unfaßbar. Gott hat die Finsternis zu seiner Wohnung gemacht, in die kein Verstand der Denkenden einzudringen vermag. Die göttliche Finsternis ist das unzugängliche Licht, in welchem Gott wohnt, und durch die Ueberfülle dieses Lichtes ist er unsichtbar und unzugänglich.

Daher sollten auch alle weiteren Aussagen über Gott nur negative sein: er war nicht, wurde nicht, wird nicht sein, wird nicht, wird nicht werden, ja er ist nicht einmal; er ist nichts,

weder Seele, noch Geist, er hat weder Phantasie, noch Vorstellung, noch Verstand, noch Geist; er ist keine Größe, keine Zahl, keine Form, keine Gleichheit, keine Ungleichheit, keine Aehnlichkeit, keine Unähnlichkeit; er steht weder, noch ruht er, er ist keine Ewigkeit, noch Zeitlichkeit, er ist nicht Wissenschaft, nicht Weisheit.

Woher kommt das? Aus der vollkommenen Jenseitigkeit des göttlichen Wesens. Die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit der Gottheit resultiert aus ihrer absoluten Transcendenz. Pseudo-Dionysius kann diese über alles gehende göttliche Erhabenheit nicht genugsam preisen, in immer neuen Wendungen und Ausdrücken sucht er sie zu schildern. Gott wird durch den Schwulst der dionysischen Ausdrücke, durch die überschwengliche Art der Rede, durch die vielen Superlative, Zusammensetzungen und Häufungen von Worten in eine unendliche Höhe hinaufgerückt, so daß dadurch die Transcendenz desselben seine Immanenz in dem Seienden, an der, wie unten zu zeigen sein wird, auch Pseudo-Dionysius festhält, weit überwiegt.

Diese hypertranscendente Setzung der Gottheit mußte dem Areopagiten nach seiner Bekehrung zum Christentum um so leichter werden, als auch seine neuplatonischen Lehrer diese — ich möchte fast sagen — echt christliche Anschauung allezeit, wenn auch in excentrischster Weise, vertreten hatten. Dabei ist der Unterschied zwischen der christlichen Transcendenzlehre und derjenigen des Neuplatonismus m. E. zunächst irrelevant. Die christliche transcendente Setzung der Gottheit entspringt zwar dem moralischen Bedürfnis, die neuplatonische ist metaphysisch, näher ontologisch fundamentiert, gleichwohl handelt es sich hier zuerst nicht um das Warum, sondern um das Daß! Gott steht über allem, über den intelligiblen und intellektuellen Geistern, über Menschen und Tieren, Pflanzen und leblosen Wesen, über aller Substanz und Autarkie, über allem Seienden. Ueber ihm kann notwendigerweise nichts mehr

sein, er ist das Letzte, nach welchem man höher hinauf nichts mehr denken kann, das Erste, wahrhaft Wesentliche und Souveräne. Nichts ist mächtiger und größer als er, und nichts ist mit ihm zu vergleichen; er ist ursprünglich er selbst und überwesentlich er selbst. Gott ist die über allem Sein hinausliegende Kraft, erhaben über aller Beschaffenheit, Bewegung, Leben, Einbildung, Vorstellung, Name, Begriff, Verstand, Einsicht, Wesenheit, Bestehen, Grenze, Unbegrenztheit, über Himmel und Erde, Sonne und Sterne, Feuer und Wasser; er ist der Wesenlose, der über aller Wesenheit hinausliegt, der Leblose, der jenseits alles Lebens steht, der Geistlose und die überschwengliche Weisheit [1]).

---

1) π. ϑ. ὀ. 1, 1: . . . περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας ϑεότητος . . .; ibid. τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος; ibid.: . . . τὴν ἀμετρίαν . . ., ὡς ἀχώρητον . . .; ibid.: κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληϑείας λόγον ὑπέρκειται τῶν οὐσιῶν ἡ ὑπερούσιος ἀοριστία; ibid.: καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαϑὲν, καὶ ὑπερούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνόητος, καὶ λόγος ἄῤῥητος· ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία, κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα· . . . . αὐτὸ δὲ μὴ ὂν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα . . . . .; ibid. 1, 2: ἡ μὲν αὐτῆς ὅ τι ποτέ ἐστιν ἐπιστήμη καὶ ϑεωρία, πᾶσιν ἄβατός ἐστιν τοῖς οὖσιν . · . .; ibid. 1, 3: τὸ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν . . . .; ibid. τὰ ἄῤῥητα . . . .; ibid. 1, 4: ἣν (scil. ἀκτῖνα) οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν, οὔτε ὅλως πως ϑεωρῆσαι, διὸ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξῃρημένην εἶναι . . . . καὶ ὑπεράγνωστον; ibid.: καὶ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑπεριδρυμένην. εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξῃρημένη; ibid. 1, 5: . . . εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως, καὶ ὑπὲρ νοῦν καϑόλου καὶ οὐσίαν ἵδρυται . . . . καὶ οὔτε αἴσϑησις αὐτῆς ἐστιν, οὔτε φαντασία, οὔτε δόξα, οὔτε ὄνομα, οὔτε λόγος, οὔτε ἐπαφὴ, οὔτε ἐπιστήμη; ibid. . . . . τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον . . . . οὔτε εἰπεῖν, οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν; ibid.: τὴν μὲν οὖν ὑπερουσιότητα τὴν ϑεαρχικὴν, ὅ τι ποτέ ἐστιν ἡ τῆς ὑπεραγαϑότητος ὑπερύπαρξις, οὔτε ὡς λόγον ἢ δύναμιν, οὔτε ὡς νοῦν, ἢ ζωὴν, ἢ οὐσίαν ὑμνῆσαι οὐδενὶ τῶν . . . . . .· ἀλλ' ὡς πάσης ἕξεως, κινήσεως, ζωῆς, φαντασίας, δόξης, ὀνόματος, λόγου, διανοίας, νοήσεως, οὐσίας, στάσεως, ἱδρύσεως, ἑνώσεως, πέρατος, ἀπειρίας, ἁπάντων, ὅσα ὄντα ἐστὶν, ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην; ibid. 1, 6: . . . ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον; ibid. 4, 8: ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον· οὐσίας ὑπερβολὴν καὶ τὰ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωή· καὶ τὸ ἄνουν ὑπερέχουσα σοφία . . .; ibid. 5, 4: καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο, οὔτε γίνεται, οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν; π. μ. ϑ. 4: λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων

Liegt Gott so über allem Sein, welches immer Totalität ist, hinaus, so muß er der Eine und Erste sein; der Eine, weil er nicht das Sein ist, das Sein aber immer eine Vielheit in sich schließt, und er jenseits aller Vielheit liegt, der Erste, weil er vor allem ist, und nichts mehr zeitlich oder räumlich vor ihm gedacht werden kann. Freilich, wenn wir Gott den Einen oder Ersten nennen, müssen wir doch stets daran denken, daß diese Bezeichnungen nur in dem negativen Sinne auf ihn passen, alle Vielheit und alles Frühere von ihm auszuschließen, keineswegs soll durch sie ausgesagt werden, was Gott seinem Ansich nach ist [1]).

αἰτία, ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν, οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος, οὔτε ἄνους, οὐδὲ σῶμά ἐστιν· οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος, οὔτε ποιότητα, ἢ ποσότητα, ἢ ὄγκον ἔχει· οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν, οὔτε ὁρᾶται, οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει· οὐδε αἰσθάνεται, οὔτε αἰσθητή ἐστιν, οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχὴν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη· οὔτε ἀδύναμός ἐστιν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτὸς, οὐδὲ ἀλλοίωσιν, ἢ φθορὰν, ἢ μερισμὸν, ἢ στέρησιν, ἢ ῥεῦσιν, οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν, οὔτε ἐστὶν, οὔτε ἔχει; π. μ. θ. 5: αὖθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν, οὔτε νοῦς· οὔτε φαντασίαν, ἢ δόξαν, ἢ λόγον, ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν, οὔτε νόησις· οὐδὲ λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμός ἐστιν, οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος, οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης, οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἕστηκεν, οὔτε κινεῖται, οὔτε ἡσυχίαν ἄγει, οὔτε ἔχει δύναμιν, οὔτε δύναμίς ἐστιν, οὔτε φῶς· οὔτε ζῇ, οὔτε ζωή ἐστιν· οὐδὲ οὐσία ἐστὶν, οὔτε αἰὼν, οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστιν αὐτὴ νοητή· οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστιν· οὐδὲ βασιλεία, οὔτε σοφία· οὐδὲ ἕν, οὐδὲ ἑνότης, οὐδὲ θεότης, ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι· οὔτε υἱότης, οὔτε πατρότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστὶν, οὐδὲ τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει ᾗ αὐτή ἐστιν· οὐδὲ αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ᾗ ὄντα ἐστίν· οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστιν, οὔτε ὄνομα, οὔτε γνῶσις· οὐδὲ σκότος ἐστὶν, οὐδὲ φῶς· οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὐδέ ἐστιν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις· ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν· ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου και ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

1) π. θ. ὀ. 1, 1: ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης; τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν; ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος; ibid. 1, 4: . . . ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα, διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας . . .; ibid. 1, 5: τὸ ἕν; τὴν τριαδικὴν ἑνάδα; ibid. 2, 11: ἀλλὰ καὶ ἓν ὢν, καὶ παντὶ μέρει καὶ ὅλῳ, καὶ ἑνὶ καὶ πλήθει, τοῦ ἑνὸς μεταδοὺς, ἕν ἐστιν ὡσαύτως ὑπερουσίως, οὔτε μέρος ὂν τοῦ πλήθους, οὔτε ἐκ μερῶν ὅλων· καὶ οὕτως οὔτε ἕν ἐστιν, οὔτε ἑνὸς μετέχει,

Sofern nun das Urwesen vor allem liegt und als das Eine und Erste über allem anderen steht, ist es die absolute Kausalität alles Seins; denn alles Seiende muß seinen Grund und sein Prinzip haben, aus nichts kommt nichts. Ein Prinzip kann aber nichts Doppeltes oder Mehrfaches sein — sonst wäre es eben kein Prinzip — sondern ein Einfaches, Einiges, und das ist die Gottheit. Gott, obwohl er vor und über allem liegt, ist doch zugleich der Schöpfer aller Dinge, ihr Urheber, Urgrund und Leben, der Schöpfer des Seienden, des Daseins, der Substanz, der Wesenheit, der Natur; er ist das Prinzip der Zeitabschnitte, die Ewigkeit alles Seienden, Sein allem, was ist, Werden allem, was wird. Er hat alles gemacht, die intellektuellen und intelligiblen Geister, Seelen, Tiere und Pflanzen, Gestirne und alle Dinge. Alles, was ist und wird, ist und wird durch ihn, er ist das urbildliche, vollendende, schaffende, gestaltende, elementarische Prinzip [1]).

οὐδὲ τὸ ἓν ἔχει· πόῤῥω δὲ τούτων ἕν ἐστιν ὑπὲρ τὸ ἕν, τοῖς οὖσιν ἕν, καὶ πλῆθος ἀμερὲς, ἀπλήρωτον ὑπερπλῆρες . . .; ibid. . . . ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς θεὸς, ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἡνωμένος ἑαυτῷ, καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἀπλήθυντος; ibid. 4, 4: ὡς ἐναρχικὴ καὶ ἑνοποιὸς ἑνότης; ibid. 1, 5: καὶ αὐτή (scil. ἀγαθότης) ἐστι πρὸ πάντων; etc.

1) π. θ. ὀ. 1, 3: πάντων ἐστὶν αἰτία καὶ ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ ζωή; ibid.: τῶν ζώντων ζωὴ, καὶ τῶν ὄντων οὐσία, πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία, διὰ τὴν αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα παρακτικήν . . .; ibid. 1, 4: ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς αὐσιοποιὸν ἀγαθότητα; ibid. 1, 5: πάντων μέν ἐστι τῶν ὄντων αἴτιον; ibid.: αὐτῷ τῷ εἶναι, πάντων ἔστι τῶν ὄντων αἰτία . . .; ibid.: καὶ τῷ εἶναι ταύτην (scil. ἀγαθότητα) ἡ τῶν ὅλων παραγωγὴ καὶ ὑπόστασις; ibid. 1, 7: ἀληθῶς ὑμνῆται πάντων ὑπόστασις, ἀρχηγικὴ, καὶ τελειωτικὴ, καὶ συνεκτικὴ, φρουρὰ καὶ ἑστία, καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική . . .; ibid. 4, 4: καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα, καὶ δημιουργεῖ, καὶ ζωοῖ, καὶ συνέχει, καὶ τελεσιουργεῖ, καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων . . . . καὶ αἰτία καὶ τέλος; ibid. 1, 10: . . . τῶν ἑκάστου μονῶν καὶ στάσεων καὶ ἱδρύσεων αἴτιόν ἐστιν καὶ συνεχικὸν καὶ πέρας . . .; ibid.: καὶ γὰρ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ οὐσία, καὶ ζωὴ πᾶσα, καὶ νοῦ καὶ ψυχῆς, καὶ πάσης φύσεως αἱ σμικρότητες, αἱ ἰσότητες, αἱ μεγαλειότητες, τὰ μέτρα πάντα, καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀναλογίαι, καὶ ἁρμονίαι, καὶ κράσεις, καὶ ὁλότητες, τὰ μέρη, πᾶν ἕν, καὶ πλῆθος, καὶ συνδέσεις τῶν μερῶν, αἱ παντὸς πλήθους ἑνώσεις, αἱ τελειότητες

So ist alles durch Gott geworden. Aber wie ist es nun durch Gott geworden? Woher hat Gott das Material genommen, aus dem er schuf? Wenn etwas werden sollte, so mußte doch vorher der Stoff dasein, aus welchem es werden konnte. Die Antwort lautet: Er hat alles aus sich selbst. Alles, was ist, ist aus Gott, er hat alles vorher in sich gehabt. In ihm bestehen alle Grenzen aller Kenntnisse überwesentlich vorher, er hat alle wesentlichen Erkenntnisse und alle Kräfte überwesentlich in sich selbst vorausgehabt. In der einfachen, übernatürlichen Natur der Gottheit ist aller Dinge Ursache vorhergewesen. Gott hat in sich selbst das ganze Sein, er faßt alles in sich zusammen und hat alles in sich voraus [1]). So ist alles durch Gott und alles aus Gott.

Daraus resultiert weiter, daß auch alles in Gott resp. Gott in allem ist, freilich nicht stofflich, sondern dynamisch. Gott ist dem Seienden immanent, und wenn auch, wie wir bereits gezeigt haben, die Transcendenz der Gottheit beim Areopagiten überwiegt, so ist doch der dynamische Pantheismus seiner Aussagen nicht zu verkennen. Die Wurzeln

---

τῶν ὁλοτήτων, τὸ ποιὸν, τὸ ποσὸν, τὸ πηλίκον, τὸ ἄπειρον, αἱ συγκρίσεις, αἱ διακρίσεις, πᾶσα ἀπειρία, πᾶν πέρας, ὁ ὅροι πάντες, αἱ τάξεις, αἱ ὑπεροχαὶ, τὰ στοιχεῖα, τὰ εἴδη, πᾶσα οὐσία, πᾶσα δύναμις, πᾶσα ἐνέργεια, πᾶσα ἕξις, πᾶσα αἴσθησις, πᾶς λόγος, πᾶσα νόησις, πᾶσα ἐπαφὴ, πᾶσα ἐπιστήμη, πᾶσα ἕνωσις ...... ἢ ἵνα συλλαβὼν εἴπω, πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ· καὶ πάντα τὰ οὐκ ὄντα, ὑπερουσίως ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ· καὶ ἔστι πάντων ἀρχὴ, καὶ πέρας ὑπεράρχιον, καὶ ὑπερτελές; etc.

1) π. θ. ὀ. 1, 4: ἐν ᾗ (scil. ἀκτῖνι) πάντα τὰ πέρατα πάσων τῶν γνώσεων ὑπεραῤῥήτως προϋφέστηκεν; ibid.: ... καὶ πασῶν μὲν τῶν οὐσιωδῶν γνώσεων καὶ δυνάμεων τὰς ἀποπερατώσεις ἅμα καὶ πάσας ὑπερουσίως ἐν ἑαυτῇ προειληφυῖαν ...; ibid. 1, 5: ... πάντων ... προληπτική; ibid. 1. 7: πάντα δὲ ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ἐν ἑαυτῇ τὰ ὄντα προείληφε; ibid. 4, 7: ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον; ibid. 5, 4: ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι .... προειληφώς; ibid. 5, 9: πάντα μὲν ἐν ἑαυτῇ προέχει; ibid. 5, 10: ... τὰ ὄντα πάντα ... προέχει; ibid. 6, 8: πάσῃ ζωὴ ἐν αὐτῇ κατ' αἰτίαν ἑνοειδῶς προυφέστηκεν; ibid. 8, 2: ... ὁ θεὸς ... πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων; ibid. 8, 6: καὶ προέχοντα πάντα τὰ ὄντα κατὰ δύναμιν ὑπερούσιον; etc.

dieser Gedanken liegen m. E. im Neuplatonismus, besonders in Plotins Metaphysik. Auch dem Plotin war alles Geschaffene nur ein Accidens der Gottheit. Er sowohl als Pseudo-Dionysius leiten alles Geschaffene aus Gott ab, aber die transcendente Setzung der Gottheit im absoluten Sinn wird trotz aller hypertranscendenten Ausdrücke von keinem von beiden erreicht, überall bricht sich eine pantheistische Weltanschauung Bahn. Gott, der im Besitz von allem ist und alles vorher besaß, muß alles zugleich und eins als alles sein. Wenn etwas im All einen bestimmten Standpunkt gewonnen hat, so nimmt es an Gott teil, doch nicht so, daß Gott nun in dem Dinge sich befindet, sondern daß das Ding seine Kraft von ihm empfängt. Gott ist nicht so ‚Eins in den Vielen‘, daß er vieles geworden wäre, sondern es werden nur die Affektionen des Vielen an jenes Eine gefügt, das man zugleich als solches in dem Vielen sieht. Der Ausdruck ‚Eins in Vielen‘ ist so zu verstehen, daß Gott sich nicht einem jeden stofflich mitteilt, auch nicht dem Ganzen, sondern er bleibt an und für sich und giebt sich als solcher nicht auf. Alles besteht in Gott, er ist alles in allem; er ist in den Geistern und in den Seelen und in den Leibern, im Himmel und auf der Erde, in allem derselbe, in der Welt und um die Welt, Sonne, Sterne, Feuer, Wasser, Thau, Wolke, Stein und Feld, alles Seiende; er ist die alles zusammenhaltende Wache und die Stätte, welche alles an sich zieht [1]).

Bei diesen areopagitischen Gedanken ist die Vor-

---

1) π. θ. ὀ. 1, 5: πάντων μὲν οὖσα περιληπτικὴ καὶ συναπτικὴ καὶ συλληπτική; ibid. 3, 1: . . . καὶ πάντων περιληπτικῆς ἀπειρίας; ibid.: τὴν ἁπανταχῆ παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν; ibid. 4, 4: ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει, καὶ ἔτι ὑπὲρ πάσας ἐστὶ, μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχὴν, μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν, . . .; ibid. 5, 4: ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφώς; ibid. 5, 10: παρὼν τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ; ibid. 1, 6: καί γε ἐν τοῖς νόοις αὐτὸν εἶναί φασι, καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι, καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ, καὶ ἅμα ἐν ταὐτῷ τὸ αὐτὸν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ... ἥλιον, ἀστέρα, πῦρ, ὕδωρ, πνεῦμα, δρόσον, νεφέλην, αὐτόλιθον, καὶ πέτραν,

stellung des räumlichen Seins vollständig ausgeschlossen. Das beweist schon der π. ϑ. ὀ. 1, 6 zum Schluß gemachte Zusatz: „(er ist alles Seiende) und nichts von dem Seienden." Wenn also Pseudo-Dionysius erklärt, daß Gott ebensowohl nichts als alles sei, so will er damit sagen, daß Gott seinem Wesen nach von allen Geschöpfen schlechthin verschieden ist; aber indem er mit seiner Wirksamkeit über alle Schranken und Grenzen hinausgreift, ist er ebenso allwirkend und allgegenwärtig wie für sich allein. Gott ist einem jeden ganz gegenwärtig, weil seine Gegenwart nicht ein Uebergehen seiner Substanz in die endlichen Dinge ist, sondern eine Kraftwirkung von einem Punkte aus. Nichts anderes will auch der areopagitische Vergleich der Immanenz Gottes mit dem Mittelpunkt eines Kreises sagen, von welchem die einzelnen Radien nach allen Richtungen hin ausgehen. Daß der Areopagite diesen dynamischen Pantheismus durch seine hypertranscendenten Aussagen über Gott zu verschleiern sich bemühte, kann bei ihm als Christen nicht befremden. Die Grundanschauung des Christentums, d. h. die Idee der schrankenlosen Omnipotenz eines transcendenten, persönlichen Gottes im Gegensatze zu allen pantheistischen und emanatistischen Spekula-

---

πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων; ibid. 5, 5: καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκε· καὶ ἁπλῶς, εἴ τι ὁπωσοῦν ἐστιν, ἐν τῷ προόντι καὶ ἔστι . . .; ibid. 5, 6: καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ (lineae, Radien) κατὰ μίαν ἕνωσιν συνυφεστήκασι· καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἑνοειδῶς ἡνωμένας πρός τε ἀλλήλας, καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχὴν ἀφ' ἧς προῆλθον, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἥνωνται; ibid. 2, 1: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε; ibid. 4, 10: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὥς φησιν ὁ ἱερὸς λόγος; ibid.: διὸ πᾶσα στάσις καὶ κίνησις, καὶ ἐξ οὗ, καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὅ, καὶ οὗ ἕνεκα; ibid. 13, 8: . . . ὑφ' ἧς, καὶ ἐν ᾗ, καὶ εἰς ἣν πάντα ἐστίν; ibid. 1, 7: οὕτως οὖν, τῇ πάντων αἰτίᾳ καὶ ὑπὲρ πάντα οὔσῃ, καὶ τὸ ἀνώνυμον ἐφαρμόσει, καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα, ἵνα ἀκριβῶς ᾖ τῶν ὅλων βασιλεία, καὶ περὶ αὐτὴν ᾖ τὰ πάντα, καὶ αὐτῆς ὡς αἰτίας, ὡς ἀρχῆς, ὡς πέρατος, ἐξηρτημένα, καὶ αὐτή, κατὰ τὸ λόγιον, ᾖ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, καὶ ἀληθῶς ὑμνῆται πάντων ὑπόστασις, ... καὶ συνεκτικὴ φρουρὰ καὶ ἑστία, καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική . . . .; etc.

tionen: „Gott, der Schöpfer der Welt, beherrscht dieselbe, indem er außerhalb alles Geschaffenen steht", diese Idee mußte er sich nach Kräften bemühen festzuhalten. Gleichwohl drängt er den dynamischen Pantheismus nicht vollständig zurück, weil diesem selbst neutestamentliche Aussagen nicht ungünstig zu sein schienen. Darum beruft er sich denn auch für die Immanenz der Gottheit im Seienden resp. des Seienden in der Gottheit auf die heilige Schrift, hinsichtlich des Ersteren auf 1. Cor. 15, 28: *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, in Bezug auf das Letztere auf Röm. 11, 36: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* Aber während er die Worte *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* vollkommen aus dem Zusammenhang reißt — denn es handelt sich 1. Cor. 15, 28 lediglich um die alleinige Herrschaft des ewigen Gottes am Ende der Tage, wenn der Sohn ihm alles unterworfen hat und sich auch selbst dem Vater unterstellt haben wird — fügt er den Worten Röm. 11, 36, wohl völlig unwillkürlich, mehrfach ein *ἐν αὐτῷ* hinzu. So sehr hatte der Neuplatonismus in seinem innersten Herzen Wurzel gefaßt. Plotins Lehre von der Immanenz der Gottheit in den Dingen und der Dinge in Gott ist es — wie schon gesagt — welche auf die areopagitischen Gedanken von Einfluß gewesen ist; denn daß alles Geschaffene nicht nur hinsichtlich seines Ursprungs durch Gott bedingt ist, sondern auch fortwährend durch ihn zusammengehalten und getragen wird, indem sich die von der Gottheit ausgehende Kraft in alle Wesen je nach ihrem Aufnahmevermögen ergießt, ohne sich von ihrem Ursprung zu trennen, hat Plotin verschiedentlich ausgesprochen; cfr. 5. Enn. 5, 9. 6. Enn. 4, 2. 3. 7. 8. 5, 4. 5, 12. 8, 16. 9, 5 u. s. w.

Ehe wir nun die weitere Konsequenz dieser Gotteslehre, nämlich das Streben alles Seins zu Gott hin, ins Auge fassen können, haben wir uns die areopagitische Kosmologie noch genauer vorzuführen. Hier gehen neuplatonische und christliche Gedanken in einander über; christlich ist die

Anschauung, daß der gesamte Kosmos ein Werk Gottes ist, daß alles, was ist, durch Gott geschaffen ist, neuplatonisch, daß alles irgendwie Seiende durch Vermittelung der Ideen entstanden sei. Plato zuerst hatte eine ausgedehnte Ideenlehre in seiner Philosophie vorgetragen: wahrhaft seiend waren ihm nur die hypostasierten Allgemeinbegriffe, deren er so viele hatte, als es Klassen des Seienden gab; die Einzelwesen schatten die Ideen nur ab. Diese Lehre war in seine Schule übergegangen. Auch die Neuplatoniker hielten sie fest, wenn auch ein gewisser Unterschied zwischen der platonischen und neuplatonischen Auffassung der Ideen nicht zu verkennen ist; den Neuplatonikern sind die Ideen zunächst geistige Größen.

Gott schuf — so lehrte Plotin — den empirischen Menschen nach dem intelligiblen, wie alle Dinge der Erscheinungswelt nach den Ideen. Die hiesige Erde stammt von der Erde an sich, dies sichtbare Feuer vom übersinnlichen Feuer, dem Feuer an sich, das irdische Wasser und die atmosphärische Luft von dem übersinnlichen Wasser und der übersinnlichen Luft (6. Enn. 7, 3. 11). Dies ganze All ist nach dem Muster jenes gebildet (6. Enn. 4, 2. 7. 12). Die Ideen bilden die Vermittlung zwischen dem Diesseits und Jenseits. Aehnlich ist auch die Vorstellung unseres christlichen Philosophen. Das erste Produkt im Weltentstehungsprozeß ist ihm das Sein an sich oder das gestaltlose Sein, der reine Stoff, welcher die Grundlage alles irgendwie Seienden bildet. Das Sein an sich muß als Erstes vorausgesetzt werden, es ist früher als ‚Leben an sich sein', ‚Weisheit an sich sein', ‚Gottähnlichkeit an sich sein', u. s. w. [1]).

1) π. ϑ. ὀ. 5, 5: καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται· καὶ ἔστιν αὐτὸ καϑ' αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωὴν εἶναι, καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι, καὶ αὐτοομοιότητα ϑείαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει; ibid. 5, 6: πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτὸ εἶναι δωρεὰν ἡ αὐτοϋπεραγαϑότης προβαλλομένη, ...; ibid. 5, 7: ἀρχὴ γάρ ἐστι τῶν ὄντων, ἀφ' ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι, καὶ πάντα τὰ ὁποσοῦν ὄντα, ...; ibid. 4, 3: τὸ ἀνείδεον (Gestaltlose), u. s. w.

Zu diesem Stoff muß als zweites die Form hinzukommen, durch welche der Stoff geformt und gestaltet wird. Diese verschiedenen Formen sind die Prinzipien oder Ideen, freilich Prinzipien nicht an und für sich, sondern nur dadurch, daß sie am Sein teilhaben; erst **sind** sie, dann sind sie **Prinzipien**[1]). Solche Ideen sind dem Areopagiten z. B. das Leben an sich als Prinzip der Lebenden, die Aehnlichkeit an sich als Prinzip der Aehnlichen, die Einigung an sich als Prinzip der Geeinten, die Ordnung an sich als Prinzip der Geordneten[2]), ebenso Weisheit an sich, Kraft an sich, Frieden an sich, Heiligkeit an sich, u. s. w.[3]). Die ersten und wichtigsten Ideen aber sind die Ideen des Schönen und Guten, welche Pseudo-Dionysius dann auch als Hauptprädikate Gottes selbst gebraucht. Wenn er ebenso Gott auch zuweilen Leben an sich oder Kraft an sich nennt, anstatt des Lebens an sich und der Kraft an sich Urheber, so will er damit auf Gott als den über allem Seienden Erhabenen hinweisen[4]): weil er ursprünglich, göttlich, ursächlich das eine Prinzip ist, die eine über allem anderen übererhabene Ursache, ist er auch Leben und Kraft an sich selbst. So ist er auch der Gute und Schöne oder das Gute und Schöne, weil er, über dem Guten und Schönen stehend, das Gute und Schöne an sich hervorgebracht hat und durch sie allem

---

1) π. ϑ. ὀ. 5, 5: καὶ πρὸ τῶν ἄλλων etc. (cfr. S. 36 Anm. 1.); ibid.: καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων, τὸ εἶναι πᾶν, αὐτό φημι καϑ' αὐτὸ τὸ εἶναι, προϋπεστήσατο, καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὂν ὑπεστήσατο. καὶ γοῦν αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων πᾶσαι, τοῦ εἶναι μετέχουσαι, καί εἰσι, καὶ ἀρχαί εἰσι, καὶ πρῶτόν εἰσι, ἔπειτα ἀρχαί εἰσιν.

2) π. ϑ. ὀ. 5, 5: ... τῶν ζώντων ἀρχὴν ... τὴν αὐτοζωήν· καὶ τῶν ὁμοίων ... τὴν αὐτοομοιότητα· καὶ τῶν ἡνωμένων ... τὴν αὐτοένωσιν· καὶ τῶν τεταγμένων ... τὴν αὐτόταξιν.

3) π. ϑ. ὀ. 7, 1: αὐτοσοφία; ibid. 8, 2: αὐτοδύναμις; ibid. 11, 2: αὐτοειρήνη; ibid. 12, 1: αὐτοαγιότης.

4) π. ϑ. ὀ. 11, 6: τὰ δὲ (scil. ϑεὸν = αὐτοζωήν, αὐτοσοφίαν ...), ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρώτως ὄντα ὑπερὼν ὑπερουσίως; ibid: ἀλλ' αὐτοεῖναι, καὶ αὐτοζωήν, καὶ αὐτοϑεότητά φαμεν, ἀρχικῶς μὲν οὖν, ϑεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς, τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν.

Seienden das Gute und Schöne mitteilt. Er, die Uebergüte, Urgüte, Substanz der Güte [1]), ist das Gute schlechthin, weil er allem Seienden das Gute giebt. Worin zeigt sieh das? Zuerst darin, daß alles Seiende durch das Gute ist und besteht und seinen Teil an ihm hat; in sich selbst beharrend, strahlt Gott den überwesentlichen Strahl seines Wesens in das Seiende hinein je nach seinem Aufnahmevermögen. Die Güte Gottes, d. h. die Mitteilung seiner selbst, geht von den obersten Wesenheiten bis zu den letzten hindurch, doch so, daß weder die obersten seinen Gipfel erreichen, noch die untersten seinen Umfang umspannen [2]). Durch diese Ausstrahlung seines Wesens hält er alles Gewordene zusammen, zieht es zu sich und ist Urversammler des Zerstreuten. Alles Gewordene, wie er es geschaffen, hält er zusammen, belebt und vollendet es, er ist das Maß des Seienden, ihre Zeit, Zahl, Ordnung, Inbegriff, Ursache und Ziel [3]). Damit aber das Seiende auch weiß, woher es ge-

---

1) π. θ. ό. 1, 5: ὑπεραγαθότης; ibid.: αὐτοτάγαθον; ibid.: ἀγαθότητος ὕπαρξις; ibid. 2, 1: αὐτοαγαθότης.

2) π. θ. ό. 1, 2: οὐ μὴν ἀκοινώτητόν ἐστι καθόλου τἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων. ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἱδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται . . .; ibid. 1, 3: καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, ἡ τῶν ζώντων ζωή, καὶ τῶν ὄντων οὐσία, πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία, διὰ τὴν αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα παρακτικὴν . . . ἀγαθότητα; ibid. 1, 4: ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα; ibid. 4, 1: . . . τὴν θεαρχικὴν ὕπαρξιν, ἀγαθότητα λέγοντες (scil. οἱ θεόλογοι)· καὶ ὅτι τῷ εἶναι τὸ ἀγαθόν, ὡς οὐσιῶδες ἀγαθόν, εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα.

3) π. θ. ό. 1, 3: καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν etc. (cfr. Anm. 2) . . . . παρακτικὴν καὶ συνοχικὴν ἀγαθότητα; ibid.: καὶ τῶν μὲν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνάκλησίς τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς παραφθαρτικὸν ἀπολισθησάντων ἀνακαινισμὸς καὶ ἀναμόρφωσις, τῶν δὲ κατά τινα σάλον ἀνίερον παρακινουμένων ἵδρυσις ἱερά, καὶ τῶν ἑστηκότων ἀσφάλεια, καὶ τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένων ἀνατατικὴ χειραγωγία; ibid. 4, 4: ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν, ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει, καὶ ἔτι ὑπέρ πάσας ἐστί, μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχήν, μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν. ἀλλὰ καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα, καὶ δημιουργεῖ, καὶ ζωοῖ, καὶ συνέχει, καὶ τελεσιουργεῖ, καὶ μέτρον ἐστι τῶν ὄντων, καὶ αἰών, καὶ ἀριθμός, καὶ τάξις, καὶ περιοχή, καὶ αἰτία, καὶ τέλος· οὕτω . . . . ὁ ἥλιος . . . φωτίζει.

worden und wozu es bestimmt ist, erleuchtet er es und teilt ihm seinen überhimmlischen Geist mit, um durch ihn alle Unwissenheit und allen Irrtum möglichst zu vertreiben und zu entfernen, indem er anfangs nur eine mäßige Erleuchtung giebt, dann aber, wenn die betreffende Kreatur sich ihm zuwendet und mehr begehrt, im reichlicheren Maße [1]). So sagt das Prädikat der Güte Gottes schließlich auch nicht mehr, als daß Gott alles Seienden erste Ursache und letztes Ziel ist.

Nicht anders verhält es sich mit dem Prädikat der Schönheit Gottes. Gott, der Allschöne und Ueberschöne, der Urschöne und Ewigschöne, wird der Schöne oder das Schöne genannt, weil er allem Seienden Schönheit mitteilt und Ursache alles Schönen ist [2]). In der einfachen, übernatürlichen Natur alles Schönen ist jede Schönheit vorausbestanden, welche von ihr allem Seienden mitgeteilt wird [3]). Worin zeigt sich das? Was ist überhaupt die Schönheit? Sie ist die Form, in der wir das Seiende erblicken. Führt Gott der Gute alles Seiende ins Dasein,

---

1) π. ϑ. ὀ. 1, 1: τῆς ϑεαρχικῆς ἀγαϑότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνῃ τῶν ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν ϑεοπρεπῶς, ὡς ἀχώρητον, ἀποδιαστελλούσης; ibid. 1, 3: καὶ τοῦ κρυφίου κατὰ τὸ ϑεμιτὸν ἀγαϑὴ μετάδοσις; ibid. 1, 8: ἀλλὰ καὶ ἀπό τινων ἔσϑ' ὅτε ϑείων φασμάτων ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀνακτόροις ἢ ἄλλοϑί που τοὺς μύστας, ἢ τοὺς προφήτας καταλαμψάντων, κατ' ἄλλας καὶ ἄλλας αἰτίας τε καὶ δυνάμεις ὀνομάζουσι τὴν ὑπερφαῆ καὶ ὑπερώνυμον ἀγαϑότητα; ibid. 4, 5: πᾶσαν δὲ ἄγνοιαν καὶ πλάνην ἐλαύνειν ἐκ πασῶν, αἷς ἂν ἐγγένηται ψυχαῖς, καὶ πάσαις αὐταῖς φωτὸς ἱεροῦ μεταδιδόναι, καὶ τοὺς νοεροὺς αὐτῶν ὀφϑαλμοὺς ἀνακαϑαίρειν τῆς περικειμένης αὐταῖς ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος, καὶ ἀνακινεῖν καὶ ἀναπτύσσειν τῷ πολλῷ βάρει τοῦ σκότους συμμεμυκότας· καὶ μεταδιδόναι πρῶτα μὲν αἴγλης μετρίας· εἶτα ἐκείνων ὥσπερ ἀπογευομένων φωτὸς, καὶ μᾶλλον ἐφιεμένων, μᾶλλον ἑαυτὴν ἐνδιδόναι, καὶ περισσῶς ἐπιλάμπειν, ὅτι ἠγάπησαν πολύ· καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω, κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν.

2) π. ϑ. ὀ. 4, 7: πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὄν . . .; ibid.: τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται, διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς οὖσιν μεταδιδομένην οἰκείως ἑκάστῳ καλλονήν . . . .

3) π. ϑ. ὀ. 4, 7: ἀλλ' ὡς αὐτὸ καϑ' ἑαυτὸ μεϑ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν, καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον. Τῇ γὰρ ἁπλῇ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἑνοειδῶς κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν.

so giebt Gott der Schöne allem Seienden die ihm passende Gestalt. Aus dem Schönen, d. h. der Gottheit, haben alle Seienden die ihnen gemäße Schönheit, und durch dies Schöne besteht alle Harmonie, Freundschaft und Gemeinschaft; durch das Schöne wird alles vereint. Es ist der Urgrund aller Dinge, die schaffende Ursache, welche das Ganze erregt und es durch die Liebe der jedem gemäßen Schönheit zusammenhält. Weil Gott alles von ihm Geschaffene zu sich ruft, weil er das Ganze im Ganzen in demselben Punkte zusammenführt, wird er der Schöne genannt. (Pseudo-Dionysius bringt *κάλλος* in Verbindung mit *καλεῖν*.)

So ist auch Gott der Schöne der Anfang und die Ursache alles Seienden [1]), in ihm hat selbst das Nichtseiende einen Sinn, wenn es überwesentlich als Abstraktion, als Hinwegnahme von allem in Gott gedacht wird [2]). Daraus resultiert, daß das Schöne identisch ist mit dem Guten [3]); das eine Schöne und Gute ist die Ursache des gesamten und vielen Schönen und Guten, das Gute in stofflicher, das Schöne

---

1) π. θ. ὀ. 4, 7: διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι· καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἥνωται· καὶ ἀρχὴ πάντων τὸ καλόν, ὡς ποιητικὸν αἴτιον, καὶ κινοῦν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκείας καλλονῆς ἔρωτι· καὶ πέρας πάντων, καὶ ἀγαπητόν, ὡ τελικὸν αἴτιον· καὶ παραδειγματικόν, ὅτι κατ' αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται; ibid.: ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν (ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται) καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον; ibid.: ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων αἱ οὐσιώδεις ὑπάρξεις, αἱ ἑνώσεις, αἱ διακρίσεις, αἱ ταὐτότητες, αἱ ὁμσιέτητες, αἱ ἀνομοιότητες, αἱ κοινωνίαι τῶν ἐναντίων, αἱ ἀσυμμιξίαι τῶν ἡνωμένων, αἱ πρόνοιαι τῶν ὑπερτέρων, αἱ ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοίχων, αἱ ἐπιστροφαὶ τῶν καταδεεστέρων, αἱ πάντων ἑαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἱδρύσεις. Καὶ αὖθις αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἑκάστῳ κοινωνίαι, καὶ ἐφαρμογαί, καὶ αἱ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων, αἱ ἀνέκλειπτοι διαδοχαὶ τῶν γινομένων, αἱ στάσεις πᾶσαι, καὶ αἱ κινήσεις αἱ τῶν νοῶν, αἱ τῶν ψυχῶν, αἱ τῶν σωμάτων· στάσις γάρ ἐστι πᾶσι καὶ κίνησις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ πᾶσαν κίνησιν ἐνιδρύον ἕκαστον ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ, καὶ κινοῦν ἐπὶ τὴν οἰκείαν κίνησιν.

2) π. θ. ὀ. 4, 7: τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὕμνηται.

3) π. θ. ὀ. 4, 7: διὸ καὶ ταὐτόν ἐστι τἀγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται.

in formeller Hinsicht, und wenn man das Gute und Schöne begrifflich auch trennen kann, so doch nicht empirisch; sie können getrennt gedacht werden, kommen aber stets vereint nur vor.

Gott hat alles Seiende geschaffen; es giebt nichts in der Welt, was ist und nicht durch Gott ist. Aus dem einen Seienden stammt alles Seiende. Alles hat Gott geschaffen durch seine Güte und Schönheit. Daraus folgt, daß alles, was ist, gut und schön ist; es kann in der Welt nichts geben, was der Schönheit und Güte ermangelte, alles muß gut sein. Da erhebt sich nun aber die schwierige Frage: Wenn alles in der Welt gut ist, wie erklärt sich dann das Böse in der Welt? Wird nicht durch dasselbe alle Harmonie und Teleologie, welche im Kosmos walten sollen, aufgehoben? Wie hat der gute Gott das Böse erzeugen können? Wie hat er es erzeugen wollen? Oder, wenn er es nicht hervorbrachte, wer hat es in das Weltall als physisches und moralisches Uebel eingeführt? Diese Fragen haben wir im Folgenden zunächst zu beantworten. Nicht weniger als achtzehn Kapitel widmet der Areopagite diesem Problem. Wie sucht er es zu lösen? Um feststellen zu können, was das Böse sei, haben wir uns zuvörderst nach seinem Ursprung zu fragen. Pseudo-Dionysius beginnt seine Untersuchung mit einem Gleichnis: Wie in dem Feuer keine Kälte sein kann, so auch das Böse nicht im Guten; beides steht zu einander in vollem Gegensatz. Im Guten kann nur Gutes sein, wie im Feuer nur Wärme. Aber ebensowenig vermag das Gute im Bösen zu sein, sonst müßte auch die Wärme in der Kälte sein können. Wenn aber Böses und Gutes nicht in einander sein können, so vermögen sie auch nicht aus einander zu sein; denn das Gute kann nur Gutes erzeugen, das Böse nur Böses. Deshalb müssen beide einen anderen Ursprung haben. Aus ein und demselben Prinzip zwei kontradiktorische Gegensätze abzuleiten, ist nicht möglich, sonst wäre jenes kein

Prinzip, aus dem sie stammen, keine Monas, sondern etwas Geteiltes und sich selbst Entgegengesetztes. Sie müssen daher einen verschiedenen Urgrund haben. Das Gute stammt aus Gott; er, der Gute, hat es hervorgebracht; das Böse kann nicht von ihm sein, weil es dem Guten schroff entgegensteht, und wäre es aus ihm, so wäre er eben nicht der Gute. Woher stammt es dann? Einen Ursprung muß es doch haben? Vielleicht von den Engeln, der ersten Klasse des Seienden? Auch das ist nicht möglich, weil sie die Abbilder des Guten sind, welche wie ein Spiegel die ganze Schönheit der Gottheit in sich widerspiegeln. Gott hat sie geschaffen, und da von ihm nur Gutes stammen kann, müssen sie gut sein; sie haben das Böse weder in sich noch sind sie fähig, es hervorzubringen. Wer hat es dann geschaffen? Etwa die Dämonen, die bösen Geister? Wenn das Böse von ihnen stammen soll, so müssen sie notwendig von Natur böse sein. Aber das ist undenkbar, weil sie dann garnicht existieren könnten; denn alles irgendwie Seiende stammt aus Gott, und er, der Gute, führt nur Gutes ins Dasein und zum Bestehen. Folglich, wenn sie böse genannt werden, muß das Böse, um deswillen sie böse heißen, bei ihnen darin bestehen, daß sie nicht mehr völlig an der göttlichen Güte teilnehmen. Böse werden sie genannt wegen der Schwäche ihrer natürlichen Wirksamkeit. So ist das Böse für sie ein Abweg, ein Herausfallen aus dem, was ihnen zukommt, eine Unvollkommenheit und Schwäche, Flucht und Abfall von der göttlichen Kraft. Nicht insofern, als sie sind, sind die Dömonen böse — denn was sie sind, sind sie aus Gott und gut — sondern insofern, als sie nicht sind. Das Böse ist demnach bei ihnen ein Nichtseiendes, das sie auch nicht erzeugen können; denn etwas Negatives kann man nicht fortpflanzen. Aber sind etwa die Seelen böse? Nein, denn auch sie sind und haben ihr Sein von Gott, sie sind natura gut, und wenn man von einem Sichverschlimmern der Seele redet, so denkt man an

den Mangel an guten Eigenschaften, an ihren Abweg von dem Guten. So ist das Böse auch bei ihnen nur ein Mangel, ein Nichtseiendes, das sie nicht weitertragen können. Aber das Böse stammt auch nicht von Tieren und Pflanzen, wie überhaupt nicht aus der Natur, sonst müßte es auch in ihnen sein, was, da Gott ihr Schöpfer ist, unmöglich ist. Selbst nicht einmal in der Materie ist das Böse, wie so oft behauptet wird, denn sie ist ohne Gestalt und Qualität, sie kann nichts hervorbringen, nichts thun, da sie nicht einmal an und für sich die Macht hat, zu leiden. Dazu, wie könnte die Materie böse sein? Wenn sie auf keine Weise und nirgends ist, so ist sie weder gut noch böse; wenn sie aber irgendwie ist, so muß sie aus dem Guten und gut sein, da alles Seiende aus Gott stammt. Da sie zudem Substrat des Weltalls ist, so ist damit ein „Ansichbösesein" der Materie ausgeschlossen. Wie sollte der Gute aus dem Bösen etwas ins Werden führen? Das Böse als Böses zeugt und nährt nichts, schafft und erhält nichts.

Wenn also das Böse weder von Gott, noch von den Engeln oder Seelen, den Tieren oder Pflanzen, den leblosen Organen oder der Materie stammt, d. h. von keinem Seienden, so ist die Folge, daß es überhaupt nicht existiert, es ist ein *μὴ ὄν*, ein Nichtseiendes. ‚Beraubung ist das Böse, Mangel und Schwäche, Unzusammenstimmung und Verfehlung, Zielloses und Unschönes, Lebloses und Vernunftloses, Verstandloses und Unvollendetes, Unfestes und Ursachloses, Unbestimmtes, Ungezeugtes und Unthätiges, Träges und Ungeordnetes, Unähnliches und Unendliches, Finsteres und Unwesentliches, an sich nirgends und auf keine Weise seiend.'

Nun könnte man freilich sagen: Wenn das Böse nur eine Schwäche ist, wie kann es strafbar sein? Die Antwort lautet: Es wäre nicht strafbar, wenn nicht das Können des Guten in unserer Macht und Gewalt stände. Vermöge eines freien Willens (cfr. Ethik) hat jeder die Fähigkeit in sich, dem Guten

nachzustreben. Daher trägt jeder, der Böses thut, d. h. hinter dem Guten zurückbleibt, die Schuld in sich selbst.

Eine weitere Frage ist: Warum läßt Gott das Böse zu? Er läßt es zu, um durch dasselbe das Ganze zu vollenden; es soll zur Entstehung des Guten mitbeitragen, nicht durch sich selbst — als solches würde es verschlechtern und vernichten — sondern durch das Gute. Einiges hat ganz am Guten teil, anderes ist desselben mehr oder weniger beraubt, wieder anderes erfreut sich nur einer schwachen und dunklen Gegenwart desselben, und bei anderen ist es wie sein eigner letzter Nachhall. So klebt fast allem Seienden ein Nichtseiendes an, und Gott läßt es bestehen, um durch das Nichtseiende immer mehr zum Sein zu führen. Je mehr das Böse oder Nichtseiende dem Guten oder Seienden sich nähert, um so besser wird es, je weniger, um so schlechter.

So löst sich unserem Philosophen die schwierige Frage nach der Stellung des Bösen in der göttlichen Weltordnung und seinem Verhältnis zum Guten auf eine in das Ganze seines Systems durchaus hineinpassende Weise (gegen Kanakis S. 30 f., der diese wichtige Lehre als eine außerhalb des dionysischen Systems liegende viel zu kurz behandelt hat) [1]).

Woher stammt nun diese dionysische Lehre? M. E. aus der neuplatonischen Philosophie. Sowohl dem Plotinos als auch seinen Schülern, besonders dem Proclus, ist das Böse Privation und Mangel, ein rein Negatives. Wenn freilich Plotinos dann das Böse mit der Materie identifiziert, so geht Pseudo-Dionysius nicht so weit, er schließt sich vielmehr dem Proclus an, nach welchem (ebenso wie nach ihm) die zum Bau des Kosmos notwendige Materie an sich

---

1) Da es nicht möglich ist, eine ausführliche Angabe der in Betracht kommenden Stellen der Menge wegen zu geben, eine kürzere aber die Darstellung nur verwirren würde, bin ich bei diesem Abschnitt von meinem bisherigen Prinzip, das Erörterte durch eine möglichst genaue Stellenangabe zu erhärten, abgewichen. Das Nähere über diese Ausführungen ist π. θ. ὀ. 4, 18—35 zu ersehen.

weder gut noch böse, sondern qualitäts- und gestaltlos ist. Das Weitere über die Proclussche Theodicee ist vor allem in Proclus' Schriften De providentia et fato, De decem dubitationibus circa providentiam und De malorum substantia zu ersehen; cfr. im übrigen Engelhardt's De Dionysio plotinizante.

Wir haben gesehen, daß Gott der Ursprung und Urheber aller Dinge ist; auch die von den Ideen des Schönen und Guten auf Gott übertragenen Prädikate sagten dasselbe aus. Gott schuf zuerst das Sein an sich und nach ihm die Prinzipien oder Ideen als Vorbilder der Erscheinungsobjekte; das eine bildete den Stoff, die anderen die Form. Damit nun das Seiende entstehen konnte, mußte sich der Stoff mit der Form verbinden, und diese Kombination führte den Kosmos mit seinen sinnlichen und übersinnlichen Regionen ins Dasein, die Engel, Menschen, Tiere, Pflanzen und leblosen Organe[1]). Bei der näheren Beschreibung dieser beiden Welten fußt Pseudo-Dionysius vollkommen auf den Neuplatonikern, sowohl hinsichtlich der Art der Teilung dieser Welten als auch der Vorstellung von der Vermittelung des Göttlichen durch die jedesmal vorhergehende Klasse.

Was zunächst die immaterielle Welt anlangt, so verwendet Pseudo-Dionysius bei ihrer Beschreibung biblische Ausdrücke, aber das Prinzip des Ganzen ist neuplatonisch. Schon Plotinos hatte mit seinem *νοῦς*, der Weltseele und der zweiten Seele der triadischen Einteilung der oberen Welt vorgearbeitet, welche besonders durch Jamblichos und Proclus theosophisch ausgebaut wurde. So ist auch dem

---

1) π. ϑ. ὀ. 5, 5: καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται· καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωὴν εἶναι, καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι, καὶ αὐτοομοιότητα ϑείαν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει; ibid.: τὰς αὐτομετοχὰς εὐρήσεις, τοῦ εἶναι πρῶτον αὐτὰς μετεχούσας, καὶ τῷ εἶναι πρῶτον μενούσας· ἔπειτα τοῦδε ἢ τοῦδε ἀρχὰς οὔσας, καὶ τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι, καὶ οὔσας τὰς μετεχομένας.

Areopagiten alles in Stufen und zwar triadisch erschaffen worden. Der Zweck dieser stufenweisen Erschaffung ist die herbeizuführende Einigung der Geschöpfe mit Gott. Durch die von Gott ausgehende Erleuchtung werden die einzelnen Wesenheiten zur Nachahmung der Gottheit emporgeführt [1]. Darum muß alles Seiende irgendwie einen Anteil an der Gottheit haben. Das Leblose hat an ihr teil, sofern es ist, das Lebende, sofern es teilnimmt an der über allem Leben übererhabenen, belebenden Kraft, das Verstandbegabte, sofern es teilnimmt an Gottes Weisheit [2]. Natürlich sind diejenigen Geschöpfe der Gottheit am nächsten, welche auf meistfache Weise an ihr teilhaben, d. h. die verstand- und geistbegabten Wesen [3]. Die höchste Stufe bilden die himmlischen Wesenheiten, intellektuelle und intelligible Geister, Kräfte und Wirksamkeiten [4]. Sie sind unkörperlich und immateriell, sie denken überweltlich, werden in ihrer eigensten Art von Gott erleuchtet und führen ein ganz geistiges Leben. Pseudo-Dionysius teilt sie triadisch. Die erste Klasse der ‚himmlischen Hierarchie' bilden die *θρόνοι*,

---

1) π. οὐ. ἱ. 3, 2: σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν, ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις.

2) π. θ. ὀ. 4, 7: καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ: π. οὐ. ἱ. 4, 1: πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας, ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετειλήφει. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα, τῷ εἶναι, αὐτῆς μετέχει· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης· τὰ δὲ ζῶντα, τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμεως· τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερά, τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου σοφίας.

3) π. οὐ. ἱ. 4, 1: δῆλον δὲ, ὅτι περὶ αὐτὴν ἐκεῖναι τῶν οὐσιῶν εἰσιν, ὅσαι πολλαχῶς αὐτῆς μετειλήφασιν.

4) π. θ. ὀ. 4, 1: διὰ ταύτας (scil. τῆς θεότητος ἀκτῖνας) ὑπέστησαν αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ οὐσίαι, καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι, διὰ ταύτας εἰσὶ καὶ ζωὴν ἔχουσι τὴν ἀνέκλειπτον, καὶ ἀμείωτον, ἀπάσης φθορᾶς καὶ θανάτου, καὶ ὕλης καὶ γενέσεως καθαρεύουσαι, καὶ τῆς ἀστάτου καὶ ῥευστῆς, καὶ ἄλλοτε ἄλλως φερομένης ἀλλοιώσεως ἀνῳκισμέναι· καὶ ὡς ἀσώματοι καὶ ἄϋλοι νοοῦνται, καὶ ὡς νόες ὑπερκοσμίως νοοῦσι, καὶ τοὺς τῶν ὄντων οἰκείως ἐλλάμπονται λόγους . . .

χερουβίμ und *σεραφίμ* [1]). Sie stehen direkt hinter der Gottheit in erhabenster Reinheit und Unwandelbarkeit. Darum sind sie mit einem Lichte erfüllt, das alle irdische Kenntnis überragt, und nehmen in erster Hinsicht an den göttlichen Kräften und Tugenden teil. Ihre Erleuchtung geschieht direkt durch die Gottheit. Die zweite Stufe bilden die *κυριότητες, δυνάμεις* und *ἐξουσίαι* [2]), welche ihre Erleuchtung zwar auch von Gott empfangen, aber doch schon durch die Vermittlung der ersten Klasse [3]). Durch die zweite Stufe wird dann schließlich die dritte erleuchtet, zu der die *ἀρχαί, ἀρχάγγελοι* und *ἄγγελοι* gehören [4]). Mit ihnen ist die unterste Stufe der übersinnlichen Welt erreicht. Sie bilden zugleich die Vermittlung zwischen der himmlischen und irdischen Hierarchie [5]), welche ebenfalls in drei Stufen geteilt ist; über diese wird in der Ethik kurz zu sprechen sein. Wenn Pseudo-Dionysius den Dämonen in seiner Hierarchie keinen Platz anweist, so handelt er ganz entsprechend seiner

---

1) π. οὐ. ἱ. 6, 2: καὶ πρώτην μὲν εἶναί φησι τὴν περὶ θεὸν οὖσαν ἀεὶ, καὶ προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἡνῶσθαι παραδεδομένην· τούς τε γὰρ ἁγιωτάτους θρόνους, καὶ τὰ πολυόμματα καὶ πολύπτερα τάγματα, χερουβὶμ Ἑβραίων φωνῇ καὶ σεραφὶμ ὠνομασμένα, κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα περὶ θεὸν ἀμέσως ἱδρύεσθαι; cfr ibid. 7.

2) ibid.: δευτέραν δὲ εἶναί φησι τὴν ὑπὸ τῶν ἐξουσιῶν καὶ κυριοτήτων, καὶ δυνάμεων συμπληρουμένην; cfr. ibid. 8.

3) π. οὐ. ἱ. 8, 1: ὑπὸ τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων, ἐνδιδομένων αὐτῇ δευτέρως διὰ τῆς πρώτης ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως, καὶ διὰ μέσης ἐκείνης δευτεροφανῶς διαπορθμευομένων.

4) π. οὐ. ἱ. 6, 2: καὶ τρίτην ἐπ' ἐσχάτων τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν, τὴν τῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀρχῶν διακόσμησιν; ibid. 9.

5) π. οὐ. ἱ. 10, 1: συνῆκται τοίνυν ἡμῖν, ὡς ἡ μὲν πρεσβυτάτη τῶν περὶ θεὸν νοῶν διακόσμησις, ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἱεραρχουμένη, τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι, κρυφιωτέρᾳ καὶ φανοτέρᾳ τῆς θεαρχίας φωτοδοσίᾳ καθαίρεται, καὶ φωτίζεται, καὶ τελεσιουργεῖται. Κρυφιωτέρᾳ μὲν, ὡς νοητοτέρᾳ, καὶ μᾶλλον ἁπλωτικῇ καὶ ἑνοποιῷ· φανοτέρᾳ δὲ, ὡς πρωτοδότῳ καὶ πρωτοφανεῖ καὶ ὁλικωτέρᾳ, καὶ μᾶλλον εἰς αὐτὴν, ὡς διειδῆ, κεχυμένῃ. Πρὸς ταύτης δὲ πάλιν ἀναλόγως ἡ δευτέρα, καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ τρίτη, καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας θεσμὸν, ἐν ἁρμονίᾳ θείᾳ καὶ ἀναλογίᾳ, πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται.

Anschauung vom Bösen als eines Nichtseienden; denn was sie sind, sind sie ja gut, böse nur insofern, als sie nicht sind. Das Böse in ihnen ist nur eine Schwäche ihrer für sie sich geziemenden engelgleichen Vollendung [1]).

Die irdische Hierarchie führt hinüber zur Menschheit [2]). Die Menschen bestehen bereits aus Materie. Waren die himmlischen Wesenheiten reine Geister, so sind die Menschen aus Geist und Materie gemischt [3]). Das Geistige bei ihnen ist ihre mit Vernunft ausgestattete Seele; sie ist unsterblich und unvergänglich; durch sie sind die Menschen imstande, nach dem Leben der Engel emporzustreben und an den Erleuchtungen von oben her teilzunehmen [4]). Unter den Menschen stehen die Tiere mit vernunftlosen Seelen, unter ihnen die Pflanzen und darunter schließlich die leblosen Wesenheiten [5]). So bildet alles in der Welt eine große Stufenleiter, welche von der Gottheit aus in immer weiterer Ausdehnung abwärts geht; das Höhere ist immer

---

1) π. θ. ὀ. 4, 34: καὶ τοῖς δαίμοσιν, ὃ μέν ἐστιν, καὶ ἐκ ἀγαθοῦ, καὶ ἀγαθόν· τὸ δὲ κακὸν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως, καὶ ἀλλοίωσις ἡ περὶ τὴν ταὐτότητα καὶ τὴν ἕξιν ἀσθένεια τῆς προσηκούσης αὐτοῖς ἀγγελοπρεποῦς τελειότητος.

2) cfr. περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας.

3) π. θ. ὀ. 6, 2: . . . ἀνδράσιν . . . ὡς συμμίκτοις (d. h. als gemischten Wesen, nämlich aus Geist und Materie); ibid.: . . . ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχάς φημι καὶ τὰ συζυγῆ σώματα.

4) π. θ. ὀ. 4, 2: ἀλλὰ καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἁγίους νόας, αἱ ψυχαὶ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθά, διὰ τὴν ὑπεράγαθόν ἐστιν ἀγαθότητα· τὸ νοερὰς αὐτὰς εἶναι, τὸ ἔχειν τὴν οὐσιώδη ζωὴν ἀνώλεθρον αὐτὸ τὸ εἶναι, καὶ δύνασθαι πρὸς τὰς ἀγγελικὰς ἀνατεινομένας ζωάς, δι' αὐτῶν ὡς ἀγαθῶν καθηγεμόνων, ἐπὶ τὴν πάντων ἀγαθῶν ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι, καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἐκβλυζομένων ἐλλάμψεων ἐν μετουσίᾳ γίνεσθαι κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν, καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοειδοῦς δωρεᾶς ὅση δύναμις μετέχειν, καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς ἡμῶν ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς ἀπηρίθμηται.

5) π. θ. ὀ. 4, 2: ἀλλὰ καὶ περὶ αὐτῶν, εἰ χρὴ φάναι, τῶν ἀλόγων ψυχῶν, ἢ ζώων . . . . . καὶ ἁπλῶς ὅσα τὴν αἰσθητικὴν ἔχει ψυχήν, ἢ ζωήν, καὶ ταῦτα πάντα διὰ τἀγαθὸν ἐψύχωται καὶ ἐζώωται. καὶ φυτὰ δὲ πάντα τὴν θρεπτικὴν καὶ κινητικὴν ἔχει ζωήν, ἐκ τἀγαθοῦ· καὶ ὅση ἄψυχος καὶ ἄζωος οὐσία, διὰ τἀγαθόν ἐστι, καὶ δι' αὐτὸ τῆς οὐσιώδους ἕξεως ἔλαχεν.

geringer an Zahl als das unter ihm Stehende[1]). Aber wiederum, weil aller Ausgangspunkt die Gottheit ist, hat auch alles an der Gottheit seinen Anteil. Weil alles durch Gott und aus Gott und in Gott ist, strebt auch alles wieder zu ihm hin, das Geistige und Verstandbegabte auf dem Wege der Erkenntnis, das Sinnbegabte auf dem der Sinne, das der sinnlichen Empfindung Ermangelnde durch die angeborene Bewegung des Lebenstriebes, das Leblose und bloß Seiende durch die Eigenschaft, nach der es an der Wesenheit teilzunehmen vermag[2]). So ist alles vom Ersten abhängig, es hängt an dem Ersten, es wird von ihm getragen und gehalten. In alle Wesen ergießt die Gottheit ihre Kraft, soweit diese dieselbe zu fassen vermögen, ohne doch dabei aus sich herauszutreten[3]). Alles ist daher in seinem Sein auf das Erste bezogen und hat dieses zu seinem Ziel, zu seinem Mittelpunkt, um den es kreist. Es hat eine Sehnsucht nach der Gottheit und wendet sich ihr zu, soweit es dazu imstande ist. So bildet der gesamte Kosmos eine große Emanation aus dem Einen, zwar nicht eine substantielle, welche durch die transcendente Setzung der Gottheit ausgeschlossen wird, sondern eine dynamische. „Jede Ordnung, welche auf Gott Bezug hat, ist gottähnlicher als die, welche weiter als sie von Gott entfernt ist, und alles, was dem wahren Licht näher liegt, ist heller zugleich und leuchtender. Du mußt aber die Näherung nicht im

---

1) π. ϑ. ὀ. 5, 3: ἀνϑ' ὅτου, τοῦ ὄντος τὴν ζωὴν καὶ τῆς ζωῆς τὴν σοφίαν ὑπερεκτεινομένην.

2) π. ϑ. ὀ. 1, 5: καὶ αὐτῆς πάντα ἐφίεται· τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ, γνωστικῶς· τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων, αἰσϑητικῶς· καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν, ἢ οὐσιώδη καὶ ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα; ibid. 4, 4: καὶ οὗ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσϑητικὰ αἰσϑητικῶς· τὰ δὲ αἰσϑήσεως ἄμοιρα, τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως· τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα, τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέϑεξιν ἐπιτηδειότητι; ibid. 4, 10: ὅτι ἐξ αὐτοῦ . . . . καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα; ibid.: πᾶσιν οὖν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαϑὸν, ἐφετὸν, καὶ ἐραστὸν, καὶ ἀγαπητόν.

3) π. ϑ. ὀ. 1, 2: ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως; ibid. 5, 10: ἐπὶ πάντα προϊὼν καὶ μένων ἐφ' ἑαυτοῦ.

örtlichen Sinne nehmen, sondern sie von der Fähigkeit verstehen, Gott aufzunehmen [1])." Durch diese areopagitischen Worte ist der substantielle Emanatismus schlechterdings ausgeschlossen.

Wir könnten nach diesen Ausführungen die areopagitische Gotteslehre im engeren Sinne schließen, wenn wir nicht noch einiges über die Prädikate zu sagen hätten, welche Pseudo-Dionysius der Gottheit beilegt. Sie gehören nur insofern in das Ganze des areopagitischen Systems hinein, als sie die Bestimmung der Gottheit als Ursache und Ziel alles Seienden durch immer neue Aussagen über dieselbe erhärten sollen. Alle diese areopagitischen Erörterungen und Aussagen über Gott sind nichts Anderes als Aussagen über die Kräfte, welche von Gott ausgehen und auf die Menschen kommen, um diese zur Gottheit emporzuheben. Die Prädikate, welche der Areopagite der Gottheit vindiziert, sind christlich, ihre Anwendung auf die Gottheit ist philosophisch.

Wir haben schon die beiden Hauptprädikate, welche er der Gottheit beilegt, kennen gelernt und gesehen, daß sie in metaphysischen Erwägungen begründet waren. Das ist auch der Fall bei den übrigen Prädikaten, welche Pseudo-Dionysius für die Gottheit hat, zunächst bei dem Prädikat der göttlichen Liebe. Das eine Schöne und Gute vereinigt war dem Areopagiten die Ursache des gesamten und einzelnen Schönen und Guten, und alles aus dem Schönen und Guten Stammende war auch in dem Schönen und Guten und wandte sich ihm zu. Jene einigende und verbindende Kraft aber, welche sich im Schönen und Guten befindet, die durch das Schöne und Gute vorausbesteht und aus dem Schönen und Guten durch das Schöne und Gute mitgeteilt wird, ist die Liebe. Gott heißt die Liebe wegen

---

1) Epist. 8, 2: καὶ γὰρ ἑκάστη τῶν περὶ θεόν διακόσμησις θεοειδεστέρα τῆς μᾶλλον ἀφεστηκυίας ἐστί· καὶ φωτεινότερα ἅμα καὶ φωτιστικώτερα τὰ μᾶλλον τῷ ἀληθεῖ φωτὶ πλησιαίτερα. Καὶ μὴ τοπικῶς ἐκλάβοις, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεοδόχον ἐπιτηδειότητα, τὸν πλησιασμόν.

der Sorge, mit der er für alles Seiende sorgt, weil er aus seinem über allem erhabenen Zustande nach jener überwesentlichen ihn aus sich selbst heraussetzenden Kraft zu allen heruntergeführt wird, ohne doch aus sich herauszugehen. Diese göttliche Liebe ist ohne Anfang und ohne Ende, sie ist die selbstsichbewegende, aus der Gottheit in das Seiende überströmende und sodann zur Gottheit zurückkehrende Bewegung [1]). Wir sehen, wie der Begriff der Güte und Schönheit Gottes, so ist auch derjenige der Liebe Gottes (*ἔρως, ἀγάπη ϑεοῦ*) in metaphysischen Erwägungen begründet.

Aehnlich wird Gott von Pseudo-Dionysius das Leben, die Weisheit, Vernunft und Wahrheit bezeichnet. Leben heißt er, weil aus ihm alles Leben hervorgeht, wei er die Leben schaffende, alles Leben erzeugende und erhaltende Ursache ist. Er ist das über allem Leben erhabene, gute und ewige göttliche Leben des Lebens, welches allem sein Dasein giebt [2]). Dieses Leben ist aber auch ein weises, ist Weisheit, weil es aller Weisheit ιUrsache ist, alles mit seiner Weisheit durchleuchtet und doch wieder über aller Weisheit steht [3]). Weil Gott aber aller Dinge Ursache in sich vorausgenommen hat und alles bis ans Ende durchdringt, besonders auch, weil der göttliche Verstand einfacher als alle Einfachheit und über allem erhaben überwesentlich

---

1) π. ϑ. ὀ. 4, 12: καὶ ἔστι τοῦτο δυνάμεως ἑνοποιοῦ καὶ συνδετικῆς, καὶ διαφερόντως συγκρατικῆς ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαϑῷ, διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαϑὸν προϋφεστώσης. καὶ ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαϑοῦ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαϑὸν ἐκδιδομένης, καὶ συνεχούσης μὲν τὰ ὁμοταγῆ κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, κινούσης δὲ τὰ πρῶτα πρὸς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν, καὶ ἐνιδρυούσης τὰ καταδεέστερα τῇ ἐπιστροφῇ τοῖς ὑπηρέτοις; ibid. 4, 13: καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξῃρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσιν κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ; cfr. 4, 12—17.

2) π. ϑ. ὀ. 6, 1: νῦν δὲ ὑμνητέον ἡμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ὡς ἧς ἡ αὐτοζωὴ καὶ πᾶσα ζωή, καὶ ὑφ' ἧς εἰς πάντα τὰ ὁποσοῦν ζωῆς μετέχοντα τὸ ζῆν οἰκείως ἑκάστῳ διασπείρεται; cfr. 6, 1—3.

3) π. ϑ. ὀ. 7, 1: φέρε δέ, εἰ δοκεῖ, τὴν ἀγαϑὴν καὶ αἰωνίαν ζωήν, καὶ ὡς σοφήν, καὶ ὡς αὐτοσοφίαν ὑμνῶμεν, μᾶλλον δὲ ὡς πάσης σοφίας ὑποστατικήν, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν ὑπεροῦσαν; cfr. 7, 1—3.

von allem abgelöst ist, wird Gott Logos genannt [1]). Diese Vernunft ist weiter die einfache, wahrhaft seiende Wahrheit, weil an ihr als an der reinen und stets gewissen Kenntnis des Ganzen der göttliche Glaube sich hält [2]).

Die göttliche Wahrheit heißt ferner Kraft und Gerechtigkeit, Heil und Erlösung. Gott heißt die Kraft, weil er alle Kräfte in überschwenglicher Weise in sich hat, alle Kräfte erzeugt und dennoch über aller Kraft und selbst der Kraft an sich steht, und weil er in übererhabenem Maße imstande ist, fortwährend neue Kräfte hervorzubringen und die vorhandenen zu schwächen. Diese Kraft geht auf alles Seiende über, so daß es nichts im Kosmos giebt, was ihrer unteilhaftig wäre [3]). Gerecht wird Gott genannt, weil er jedem nach seinem Verdienste nach gerechtester Regel giebt [4]). Als Heil und Erlösung wird Gott gepriesen, weil er nicht zuläßt, daß ein wirklich Seiendes ins Nichtsein sinke; er wendet sich ihm zu, erlöst es von aller Schwäche und stellt das verlorene Gute immer wieder her [5]).

---

1) π. ϑ. ὀ. 7, 4: λόγος δὲ ὁ ϑεὸς ὑμνεῖται . . ., οὐ μόνον ὅτι καὶ λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ἐστὶ χορηγὸς, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ τὰς πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε, καὶ ὅτι διὰ πάντων χωρεῖ διικνούμενος, ὡς τὰ Λόγιά φησιν, ἄχρι τοῦ πάντων τέλους· καὶ πρό γε τούτων, ὅτι πάσης ἁπλότητος ὁ ϑεῖος ὑπερήπλωται λόγος, καὶ πάντων ἐστὶν ὑπὲρ πάντα κατὰ τὸ ὑπερούσιον ἀπολελυμένος.

2) ibid.: . . . ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήϑεια, περὶ ἣν, ὡς καϑαρὰν καὶ ἀπλανῆ τῶν ὅλων γνῶσιν, ἡ ϑεία πίστις ἐστίν.

3) π. ϑ. ὀ. 8, 2: λέγομεν τοίνυν, ὅτι δύναμίς ἐστιν ὁ ϑεός, ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων, καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος, καὶ πάντα κατὰ δύναμιν ἄκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων, καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναμιν, ἢ τὴν ὅλην ἢ τὴν καϑ᾽ ἕκαστον αἴτιος ὤν· καὶ ὡς ἀπειροδύναμος, οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι, καὶ τῷ ὑπερδύνασϑαι, καὶ ἀπειράκις ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἑτέρας παραγαγεῖν· καὶ τῷ μὴ ἄν ποτε δυνηϑῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ᾽ ἄπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιοῦ δυνάμεως ἀμβλῦναι ποίησιν; cfr. ferner 8, 1—6.

4) π. ϑ. ὀ. 8, 7: δικαιοσύνη δὲ αὖϑις ὁ ϑεὸς, ὡς πᾶσιν τὰ κατ᾽ ἀξίαν ἀπονέμων ὑμνεῖται; cfr. 8, 7 f.

5) π. ϑ. ὀ. 8, 9: αὕτη γοῦν ἡ ϑεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων

Groß wird Gott wegen seiner ihm eigentümlichen Größe genannt, welche, ohne jede Quantität, über alle Größe sich erstreckt, allen Raum umspannt, alles Maß übersteigt und allen sich mitteilt[1]); klein heißt er, weil er sich jedem Maße entzieht, undefinierbar ist und ungehindert durch alles hindurchgeht. Das Kleine ist ja auch die Ursache, das ursächliche Element alles Seienden[2]). Ein und derselbe wird Gott bezeichnet, weil er in überwesentlicher Weise ewig und unveränderlich ist und stets im gleichen Zustand auf gleiche Weise verharrt, „unveränderlich, ohne Abfall, bleibend, ohne Wandel, unvermischt, immateriell, einfachst, unbedürftig, unvermehrbar, unverminderbar, ungezeugt, nicht als nie geworden oder unvollendet, oder als von etwas nicht gemacht, sondern durchaus ungeworden, ewig seiend, urvollendet, an sich ein und dasselbe, von sich selbst eingestaltig und in einer und derselben Gestalt bestimmt[3]).“ Das Andere

---

ὑμνεῖται, τὴν ἰδίαν ἑκάστου καὶ καθαρὰν ἀπὸ τῶν ἄλλων οὐσίαν καὶ τάξιν ἀποσώζουσα καὶ φυλάττουσα, καὶ αἰτία καθαρῶς οὖσα τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ἰδιοπραγίας; ibid.: διὸ καὶ ἀπολύτρωσιν αὐτὴν ὀνομάζουσιν οἱ θεόλογοι, καὶ καθ᾽ ὅσον οὐκ ἐᾷ τὰ ὄντως ὄντα πρὸς τὸ μὴ εἶναι διαπεσεῖν, καὶ καθ᾽ ὅσον εἰ καί τε πρὸς τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον ἀποσφαλείη, καὶ μείωσίν τινα πάθοι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος, καὶ τοῦτο τοῦ πάθους, καὶ τῆς ἀνδρανίας, καὶ τῆς στερήσεως ἀπολυτροῦται.

1) π. θ. ὀ. 9, 2: μέγας μὲν οὖν ὁ θεὸς ὀνομάζεται, κατὰ τὸ ἰδίως αὐτοῦ μέγα, τὸ πᾶσι τοῖς μεγάλοις ἑαυτοῦ μεταδιδοῦν, καὶ παντὸς μεγέθους ἔξωθεν ὑπερχεόμενον καὶ ὑπερεκτεινόμενον, πάντα τόπον περιέχον, πάντα ἀριθμὸν ὑπερβάλλον, πᾶσαν ἀπειρίαν διαβαῖνον, καὶ κατὰ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ καὶ μεγαλουργόν, καὶ τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεᾶς, καθ᾽ ὅσον αὗται πρὸς πάντων μετεχόμεναι κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν, ἀμείωτοι παντελῶς εἰσι, καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσιν ὑπερπληρότητα, καὶ οὐκ ἐλλατοῦνται ταῖς μετοχαῖς, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὑπερβλύζουσι. Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἄπειρόν ἐστι, καὶ ἄποσον, καὶ ἀνάριθμον· καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν.

2) π. θ. ὀ. 9, 3: σμικρὸν δὲ ἤτοι λεπτὸν, ἐπ᾽ αὐτοῦ λέγεται, τὸ παντὸς ὄγκου καὶ διαστήματος ἐκβεβηκὸς, καὶ τὸ διὰ πάντων ἀκωλύτως χωροῦν. Καίτοι καὶ πάντων στοιχειωτικὸν αἴτιόν ἐστι τὸ σμικρόν.

3) π. θ. ὀ. 9, 4: τὸ δὲ ταὐτὸν ὑπερουσίως ἀΐδιον, ἄτρεπτον, ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μένον, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, πᾶσιν ὡσαύτως παρὸν, καὶ αὐτὸ καθ᾽ ἑαυτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ σταθερῶς καὶ ἀχράντως ἐν τοῖς καλλίστοις πέρασι τῆς ὑπερουσίου ταὐτότητος ἱδρυμένον, ἀμετάβλητον, ἀμετάπτωτον, ἀῤῥεπὲς, ἀναλλοίωτον, ἀμιγὲς,

wird Gott genannt, weil er alles in allem zu aller Heile wird [1]); ähnlich heißt er, weil er ganz im Ganzen sich allezeit ungeteilt ähnlich bleibt und alles Aehnliche erzeugt. Doch auch unähnlich wird er genannt. Aehnlich ist er „nach der möglichen Nachahmung des Unnachahmbaren“, unähnlich in Bezug auf den Abstand, den das durch Gott Hervorgebrachte von ihm hat [2]). Wenn man vom göttlichen Stande oder Sitze redet, so will man damit auf seine Unwandelbarkeit und Unbeweglichkeit hinweisen, mit der er allezeit auf gleiche Art und für dasselbe in gleicher Weise wirkt [3]), und weil bei ihm keine Abweichung stattfindet, sondern stete Gleichmäßigkeit, weil er die Ursache der Urgleichheit ist, durch welche er das wechselseitige Durchdringen aller Dinge gleichartig wirkt, heißt er der Gleiche [4]). Er ist der Allmächtige, weil er alles gegründet hat und zusammenhält, der Alte der Tage, weil er aller Dinge Zeit

ἄϋλλον, ἁπλούστατον, ἀπροσδεὲς, ἀναυξὲς, ἀμείωτον, ἀγένητον, οὐχ ὡς μήπω γενόμενον, ἢ ἀτελέιωτον, ἢ ὑπὸ τοῦδε ἢ τόδε μὴ γενόμενον, οὐδ' ὡς μηδαμῆ μηδαμῶς ὂν, ἀλλ' ὥσπερ παραγένητον, καὶ ἀπολύτως ἀγένητον, καὶ ἀεὶ ὄν, καὶ αὐτοτελὲς ὂν, καὶ ταὐτὸν ὂν καθ' ἑαυτὸ, καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς καὶ ταὐτοειδῶς ἀφοριζόμενον . . . . .

1) π. ϑ. ὀ. 9, 5: τὸ δὲ ἕτερον, ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ ϑεὸς πάρεστι, παὶ πάντα ἐν πᾶσι διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν γίγνεται, μένον ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος ἀνεκφοιτήτως κατ' ἐνέργειαν μίαν, καὶ ἄπαυστον ἑστηκὼς, καὶ ἑαυτὸν ἐπιδιδοὺς ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς ἐκϑέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.

2) π. ϑ. ὀ. 9, 6: ὅμοιον δὲ τὸν ϑεὸν εἰ μὲν ὡς ταὐτὸν εἴποι τις, ὡς ὅλων διόλου ἑαυτῷ μονίμως καὶ ἀμερίστως ὄντα ὅμοιον; ibid. 9, 7: τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια ϑεῷ καὶ ἀνόμοια · τὸ μὲν κατὰ τὴν ἐνδεχομένην τοῦ ἀμιμήτου μίμησιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἀποδέον τῶν αἰτιατῶν τοῦ αἰτίου.

3) π. ϑ. ὀ. 9, 8: τί δὲ καὶ περὶ τῆς ϑείας στάσεως, ἤτοι καϑέδρας, φαμέν; τί δὲ ἄλλο γε, παρὰ τὸ μένειν αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ϑεὸν, καὶ ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι μονίμως πεπηγέναι, καὶ ἀραρότως ὑπεριδρῦσϑαι, καὶ τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἐνεργεῖν, καὶ κατὰ τὸ ἀμετάστατον αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πάντως ὑπάρχειν, καὶ κατὰ τὸ ἀμετακίνητον αὐτὸ, καὶ ὁλικῶς ἀκίνητον, καὶ ταῦτα ὑπερουσίως.

4) π. ϑ. ὀ. 9, 10: . . . ῥητέον ἴσον τὸν ϑεὸν, οὐ μόνον ὡς ἀμερῆ καὶ ἀπαρέγκλιτον, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐπίσης διαφοιτῶντα, καὶ ὡς τῆς αὐτοϊσότητος ὑποστάτην, καϑ' ἣν ἰσουργεῖ τὴν δι' ἀλλήλων ἁπάντων ὁμοίαν χώρησιν.

und Ewigkeit ist, vor der Ewigkeit und vor der Zeit schon seiend [1]), der Gott des Friedens, d. h. der Urheber aller Eintracht und Harmonie, welcher jedes Einzelnen Eigentümlichkeit bewahrt [2]), die höchste Heiligkeit und das höchste Reich, denn aus ihm ist in vollem Maße die unvermischte Tüchtigkeit jedweder Reinheit entsprossen“, jede Institution und Ordnung des Bestehenden, die jede Disharmonie und Ungleichheit ausschließt und an Wohlordnung und Geradheit sich freut, alles leitend und regierend [3]). Auch der Vollkommene heißt er, nicht nur als Urvollendeter, sondern auch als Uebervollkommener, der alles andere übertrifft. Nicht kann er vermehrt oder vermindert werden, alles hat er in sich voraus und überquellend in der ewigdauernden, allzeit gleichen, übervollen Austeilung vollendet er alles Vollkommene und erfüllt es mit der jedem Einzelnen gemäßen Vollkommenheit [4]).

---

1) π. ϑ. ὀ. 10, 1: ὡς παντοκράτωρα . . . διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἕδραν, συνέχουσαν καὶ περιέχουσαν τὰ ὅλα, καὶ ἐνιδρύουσαν, καὶ ϑεμελιοῦσαν . . .; ibid. 10, 2: ἡμερῶν δὲ παλαιὸς ὁ ϑεὸς ὑμνεῖται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι καὶ αἰῶνα, καὶ χρόνον, καὶ πρὸ ἡμερῶν, καὶ πρὸ αἰῶνος, καὶ χρόνου.

2) π. ϑ. ὀ. 11, 1: ἄγε δὲ τὴν ϑείαν καὶ ἀρχισυνάγωγον εἰρήνην ὕμνοις εἰρηναίοις ἀνευφημήσωμεν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἑνωτικὴ καὶ τῆς ἁπάντων ὁμονοίας τε καὶ συμφυΐας γεννητικὴ καὶ ἀπεργαστική; ibid. 11, 2: . . . καὶ ὅτι πάντα πρὸς ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν, καϑ' ἣν ἀδιαιρέτως ἡνωμένα, καὶ ἀδιαστάτως ὅμως ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστα εἶδος ἕστηκεν . . . .

3) π. ϑ. ὀ. 12, 3: ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τῆς πάντα ὑπερβαλλούσης αἰτίας ἀπολύτως ὑμνητέον, καὶ προσρητέον, αὐτὴν ὑπερέχουσαν ἁγιότητα, καὶ κυριότητα, καὶ βασιλείαν ὑπερκειμένην . . . . καὶ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἐν ἑνὶ καὶ ἀτρέως ἐκπέφυκε καὶ διανενέμηται πᾶσα ἀμιγὴς ἀκρίβεια πάσης εἰλικρινοῦς καϑαρότητος, πᾶσα ἡ τῶν ὄντων διάταξίς τε καὶ διακόσμησις, ἀναρμοστίαν, καὶ ἀνισότητα, καὶ ἀσυμμετρίαν ἐξορίζουσα, καὶ εἰς τὴν εὔτακτον ταὐτότητα γαννυμένη, καὶ περιάγουσα τὰ μετέχειν αὐτῆς ἠξιώμενα.

4) π. ϑ. ὀ. 13, 1: τέλειον μὲν οὖν ἐστιν οὐ μόνον ὡς αὐτοτελὲς, καὶ καϑ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς ἀφοριζόμενον, καὶ ὅλων δι' ὅλου τελειότατον, ἀλλὰ καὶ ὡς ὑπερτελὲς κατὰ τὸ πάντων ὑπερέχον· καὶ πᾶσιν μὲν ἀπειρίαν ὁρίζον, παντὸς δὲ πέρατος ὑπερηπλωμένον, καὶ ὑπὸ μηδενὸς χωρούμενον, ἢ καταλαμβανόμενον, ἀλλὰ καὶ διατεῖνον ἐπὶ πάντα ἅμα καὶ ὑπὲρ πάντα ταῖς ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις. Τέλειον δ' αὖ λέγεται καὶ ὡς ἀναυξὲς

So sind alle Eigenschaften, welche Pseudo-Dionysius Gott zuschreibt, auf ermüdende Weise immer auf ähnliche Art beschrieben, und mit Recht sagt Engelhardt im fünften Kapitel seiner Abhandlung über die Dogmatik des Areopagiten, daß derselbe dasjenige, was er z. B. über Gott als Kraft sagt, daß er nämlich über der Kraft erhaben sei und sie vor allem voraus habe, daß er Urheber der Kraft sei und sie allen mitteile, u. s. w. auch von den übrigen göttlichen Eigenschaften ausspreche. Setzt man anstatt Kraft die anderen Prädikate Gottes, so hat der Areopagite von allen nur dasselbe gesagt. Alles reduziert sich bei ihm immer wieder auf das Eine, daß Gott die absolute Kausalität und das letzte Ziel alles Seienden ist; alle anderen Aussagen über Gott sind nur Modifizierungen dieser einen.

3. Die areopagitische Trinitätslehre mit Einschluß der Christologie.

Alles das bisher über Gott Erörterte ist philosophisch. Ein Philosoph als solcher hätte sich damit zufrieden geben können. Pseudo-Dionysius durfte es nicht. Er war ein Christ, und damit war es für ihn selbstverständlich, daß er den christlichen Gottesbegriff, wie ihn die ökumenischen Konzilien bestimmt hatten, recipierte. Gott ist nach kirchlicher Lehre ein dreieiniger Gott, Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Heiliger Geist, eine Aussage, durch welche über die Gottheit etwas ganz Konkretes ausgesprochen war. Die kirchliche Lehre vom dreieinigen Gott sucht sich durch die Setzung dreier Hypostasen das Wesen der Gottheit in klaren Formeln deutlich zu machen. Diese Hypostasenlehre mußte unser Philosoph in sein System mitaufnehmen,

---

καὶ ἀεὶ τέλειον, καὶ ὡς ἀμείωτον, ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ προέχον, καὶ ὑπερβλύζον κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον καὶ ταύτην καὶ ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χωρηγίαν, καθ' ἣν τὰ τέλεια πάντα τελεσιουργεῖ καὶ τῆς οἰκείας ἀποπληροῖ τελειότητος.

was für ihn, der die Gottheit in die vollkommenste Abstraktion von allem Denken, Begreifen und Verstehen gesetzt hatte, gewiß nichts Leichtes war. Aber seine Anschauung von der Bibel als der inspirierten göttlichen Schrift hilft ihm aus der Verlegenheit. Woher haben die Konzilien ihre Aussagen über Gott als einen dreieinigen? Ist nicht die heilige Schrift ihr Fundament? Hier hat der unfaßbare Gott sich selbst als dreieiniger geoffenbart, Gott **selbst** hat diese Offenbarung der Menschheit gegeben. Daher ist es kein Zeichen frecher Selbstüberhebung, wenn sich die Menschen auf Grund derselben Gottes innerstes Wesen durch die Trinitätslehre bemühen klarzulegen. Durch diese Lehre wird von der Gottheit nichts behauptet, was ein Produkt der eigenen Reflexion der Menschen wäre, sondern einzig das, was Gott durch Offenbarung selbst mitgeteilt hat. So steht dem Areopagiten die Berechtigung dieser Lehre vollkommen fest, die inspirierte heilige Schrift verbürgt sie ihm.

Doch nun die zweite Frage: Wie bringt er die Trinität in Einklang mit seinem philosophischen Gottesbegriff? Ehe wir diese Frage beantworten können, müssen wir uns die areopagitischen Aussagen über die Trinität etwas näher vor Augen führen. Gott der Eine ist zugleich der dreieinige; wie er die Henas wegen der Einfachheit und Einheit seiner übernatürlichen Unteilbarkeit ist, so ist er der dreieinige wegen seiner Erscheinung in drei Hypostasen [1]. Diese drei Hypostasen sind Vater, Sohn und Geist [2]. Der Vater ist der Urquell der Gottheit, der Sohn und der Geist die Sprossen der Urgottheit von göttlichem Wuchse, Blüten und überwesentliche Lichter. Wie das freilich möglich und zu erklären ist, kann weder aus-

---

1) π. οὐ. ἱ.: καὶ μὴν ὅτι μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος; π. ϑ. ὀ. 1, 4: ὡς τριάδα δὲ, διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν.

2) π. ϑ. ὀ. 2, 3: τὸ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα, καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος.

gesprochen noch vorgestellt werden; es ist genug für uns, daß es die heilige Schrift verbürgt[1]). In ihr steht geschrieben, daß Gott und Christus eins sind (Joh. 10, 30), daß alles, was Gottes ist, auch Christi ist, und alles, was Christi, auch Gottes (ibid. 17, 10). Ebenso legt sie das, was des Vaters und Sohnes ist, dem göttlichen Geiste bei, die göttlichen Wirkungen, Verehrung und schaffende Ursache[2]). Daher sind alle Prädikate über die Gottheit der ganzen Gottheit beizulegen. Wer das leugnet, ist ein Frevler und Lästerer der Gottheit, weil er die übergeeinte Einheit zu zerspalten versucht[3]). Wenn man Gott den Ueberguten, Uebergöttlichen, Ueberwesentlichen, Ueberweisen, den Schönen, Seienden, Lebenzeugenden u. dergl. mehr nennt, so bezeichnet man damit den ganzen Gott, nicht den Vater allein, auch nicht den Sohn oder den Geist allein, sondern alle drei Hypostasen zusammen. Der ureinen Dreiheit ist gemeinschaftlich das über der Wesenheit liegende Sein, die übergöttliche Gottheit, die übergute Güte, die über der Ureinheit stehende Einheit, das Unaussprechliche, die Setzung von allem, die Abstraktion von allem, das über aller Setzung

---

1) π. ϑ. ὀ. 2, 7: πάλιν, ὅτι μέν ἐστι πηγαία ϑεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ πνεῦμα, τῆς ϑεογόνου ϑεότητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ ϑεόφυτοι, καὶ οἷον ἄνϑη καὶ ὑπερούσια φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφαμεν· ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν, οὔτε εἰπεῖν, οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.

2) π. ϑ. ὀ. 2, 1: καὶ ἵνα συλλήβδην φαίη τις, αὐτὸς ὁ ϑεαρχικὸς ἔφη λόγος· ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, καί, πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ, σά ἐστι, καὶ τὰ σὰ ἐμά. Καὶ αὖϑις, ὅσα ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ, τῷ ϑεαρχικῷ πνεύματι κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως ἀνατίϑησι, τὰς ϑεουργίας, τὸ σέβας, τὴν πηγαίαν καὶ ἀνέκλειπτον αἰτίαν, καὶ διανομὴν τῶν ἀγαϑοπρεπῶν δώρων.

3) π. ϑ. ὀ. 2, 1: τοῦτο μὲν οὖν, καὶ ἐν ἄλλοις ἐξετασϑὲν, ἡμῖν ἀποδέδεικται, τὸ πάσας ἀεὶ τὰς ϑεοπρεπεῖς ϑεωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης καὶ παντελοῦς, καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους ϑεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσϑαι, καὶ πάσας αὐτὰς, ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὁλικῶς, ἁπάσῃ τῇ ὁλότητι τῆς ὁλοτελοῦς, καὶ πάσης ϑεότητος ἀνατίϑεσϑαι. Καὶ γοῦν, ὡς ἐν ταῖς ϑεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ὑπεμνήσαμεν, εἰ μὴ περὶ τῆς ὅλης ϑεότητος φαίη τις τοῦτο εἰρῆσϑαι, βλασφημεῖ, καὶ ἀποσχίζειν ἀϑέσμως τολμᾷ τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα. ῥητέον οὖν, ὡς ἐπὶ πάσης ϑεότητος αὐτὸ ἐκληπτέον.

und Abstraktion Hinausliegende, die Beharrung der vereinigten Hypostasen in einander, ihre vollkommene, übergeeinte und in keiner Weise vermischte Feststellung [1]). Wer infolgedessen an der Gottheit teilnimmt, nimmt an der ganzen Gottheit teil [2]).

So giebt es für die Menschheit nur einen dreieinigen Gott, welcher die Ursache von allem ist, der den Namen des Einen trägt [3]), dessen Verschiedenheit nur eine Verschiedenheit in bezug auf sich selbst ist, insofern als der Vater alleinige Ursache aller überwesentlichen Gottheit ist, so daß der Vater nicht Sohn und der Sohn nicht Vater ist, und auch der Geist nicht Vater oder Sohn und der Vater oder Sohn nicht Geist [4]). Die Verschiedenheiten in der Gottheit sind nicht für die Menschen da, sondern nur für sie selbst. Zudem sind auch die Einungen in der Gottheit größer und mächtiger als die Verschiedenheiten, sie sind diesen hinsichtlich des Ursprungs voraus [5]). Pseudo-Dionysius weiß sich schließlich, um seinen philosophischen Gottesbegriff zu retten, nicht anders zu helfen,

---

1) π. ϑ. ὀ. 2, 4: ἡνωμένον μέν ἐστι τῇ ἐναρχικῇ τριάδι, καὶ κοινὸν ἡ ὑπερούσιος ὕπαρξις, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης· ἁπάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ἰδιότητος ταὐτότης· ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἑνότης τὸ ἄφθεγκτον, τὸ πολύφωνον, ἡ ἀγνωσία, τὸ παννόητον, ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαίρεσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν, ἡ ἐν ἀλλήλοις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ, καὶ ἵδρυσις, ὁλικῶς ὑπερηνωμένη, καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη.

2) π. ϑ. ὀ. 2, 5: καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἕν ἐστι τῇ ὅλῃ θεότητι, τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἑκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι.

3) π. ϑ. ὀ. 13, 3: ταύτῃ γοῦν ἡ θεολογία τὴν ὅλην θεαρχίαν, ὡς πάντων αἰτίαν, ὑμνεῖ τῇ τοῦ ἑνὸς ἐπωνυμίᾳ, καὶ εἷς θεὸς ὁ πατὴρ, καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς ὅλης θεϊκῆς ἑνότητος ἀμέρειαν, ἐν ᾗ πάντα ἑνικῶς συνῆκται, καὶ ὑπερήνωται, καὶ πρόσεστιν ὑπερουσίως.

4) π. ϑ. ὀ. 2, 5: μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ πατὴρ, οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρὸς, οὐδὲ πατρὸς τοῦ υἱοῦ.

5) π. ϑ. ὀ. 2, 11: καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν θείων αἱ ἑνώσεις τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι, καὶ προκατάρχουσι, καὶ οὐδὲν ἧττόν ἐστιν ἡνωμένα καὶ μετὰ τὴν τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοίτητον καὶ ἑνιαίαν διάκρισιν.

als daß er die Unterschiede in der Gottheit als Emanation der göttlichen Einung denkt, welche übergeeint sich selbst vervielfältigt. Er müht sich, Trias und Henas mit einander zu identifizieren, was er nur dadurch erreicht, daß er die Trias infolge seiner Emanationsvorstellungen thatsächlich in die Reihe der Offenbarungen hineinstellt, so daß die allerursächlichste Gottheit, die *ὑπεροῦσα θεότης*, voransteht [1]).

Um die Einheit in der Dreiheit einigermaßen wenigstens anschaulich zu machen, gebraucht Pseudo-Dionysius ein Bild, welches wir hier erwähnen müssen, da es am einfachsten zur Christologie hinüberführt: Wenn man in einem Gebäude eine Anzahl Leuchten anzündet, so haben sie alle ihre eigene Eigentümlichkeit, durch welche sie sich von einander unterscheiden. Trotz dieses Unterschiedes aber sind sie dennoch wieder zu einem Lichte vereinigt, weil sie sämtlich zur Hervorbringung eines einzigen, großen, ungetrennten Strahles beitragen, so daß niemand das Licht einer bestimmten Leuchte von dem der übrigen aus der sie alle umgebenden Luft heraus unterscheiden könnte; sie sind in einander übergegangen, ohne sich mit einander vermischt zu haben [2]). Wenn nun jemand eine dieser Leuchten nähme und trüge sie aus dem Hause, so würde er auch das ganze ihr eigentümliche Licht mitforttragen, während das Licht der anderen Leuchten völlig unbehelligt bliebe. Natürlich wird die fortgetragene Leuchte auch nichts von ihrem Licht zurücklassen [3]). Auf die Gottheit angewendet, sind jene Leuchten

---

1) π. ϑ. ό. 13, 3.

2) π. ϑ. ό. 2, 4: καθάπερ φῶτα λαμπτήρων, ὄντα ἐν οἴκῳ ἑνὶ, καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστὶν, ἀκραιφνῆ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν, ἡνωμένα τῇ διακρίσει, καὶ τῇ ἑνώσει διακεκριμένα. Καὶ γοῦν ὁρῶμεν, ἐν οἴκῳ πολλῶν ἐνόντων λαμπτήρων, πρὸς ἕν τι φῶς ἑούμενα τὰ πάντων φῶτα, καὶ μίαν αἴγλην ἀδιάκριτον ἀναλάμποντα, καὶ οὐκ ἄν τις, ὡς οἶμαι, δύναιτο τοῦδε τοῦ λαμπτῆρος τὸ φῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐκ τοῦ πάντα τὰ φῶτα περιέχοντος ἀέρος διακρῖναι καὶ ἰδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον, ὅλων ἐν ὅλοις ἀμιγῶς συγκεκραμένων.

3) π. ϑ. ό. 2, 4: ἀλλὰ καὶ εἰ τὸν ἕνα τις τῶν πυρσῶν ὑπεξαγάγοι τοῦ

die drei Hypostasen der Gottheit; jede hat ihre Eigentümlichkeit und doch sind sie wieder völlig mit einander eins. Wie nun aus dem Hause ein Licht entfernt werden konnte, so war es auch möglich, daß eine der Hypostasen aus der Gottheit heraustrat; das ist durch die Menschwerdung des Logos geschehen. Aus dem Verborgenen ist der über der Wesenheit Stehende herausgekommen, vom Vater und Geist auf menschliche Weise geheiligt [1]), und hat menschliches Wesen angenommen, um sichtbar unter der Menschheit zu erscheinen. Er, der überwesentliche Logos, kam vom Vater und Geist herab, nahm sein Wesen ganz und wahrhaftig aus unserer Natur und litt und that, was seiner menschlichen Gottwirkung bestimmt war, eine Arbeit, an welcher der Vater und Geist keinen Anteil nahmen, es sei denn durch ihren gütigen Willen [2]). Diese Menschwerdung Jesu, des Sohnes, ist das Klarste von allem, was wir über die Gottheit wissen, aber gleichwohl ist auch sie unaussprechlich und unbegreifbar [3]). Dennoch sucht sich Pseudo-Dionysius das Wie der Menschwerdung durch Formeln klarzulegen, denen es zwar an präciser Korrektheit fehlt, die aber, wenn auch neuplatonisch gefärbt, deutlich an den severianischen Monophysitismus erinnern. Die menschliche Natur des Logos wird von ihm als absorbiert von der gött-

---

δωματίου, συνεξελεύσεται καὶ τὰ οἰκεῖον ἅπαν φῶς οὐδέν τι τῶν ἑτέρων φώτων ἐν ἑαυτῷ συνεπισπώμενον, ἢ τοῦ ἑαυτοῦ τοῖς ἑτέροις καταλεῖπον.

1) π. ἐ. ἱ. 4, 3 § 10: νοεῖ δὲ αὐτὸν (scil. Ἰησοῦν) ἱερῶς ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἑαυτὸν ὑφόντα διὰ θείαν καὶ ἄρρητον ἀγαθότητα καὶ πρὸς τοῦ πατρός, αὐτοῦ τε καὶ τοῦ πνεύματος, ἀνθρωποπρεπῶς ἁγιαζόμενον ὁρῶσα, τὴν οἰκείαν οἶδεν ἀρχήν, ἐν οἷς ἂν θεαρχικῶς δρᾷ, τὸ κατ' οὐσίαν ἀναλλοίωτον ἔχουσαν.

2) π. θ. ὀ. 2, 6: τὸ καθ' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον, καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα. Τούτοις γὰρ ὁ πατὴρ καὶ τὸ Πνεῦμα κατ' οὐδένα κεκοινώνηκε λόγον, εἰ μὴ πού τις φαίη κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπῆ καὶ φιλάνθρωπον βούλησιν.

3) π. θ. ὀ. 2, 9: ἀλλὰ καὶ τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον, ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία, καὶ ἄρρητός ἐστι λόγῳ παντὶ, καὶ ἄγνωστος τῷ παντὶ, καὶ αὐτῷ τῷ πρωτίστῳ τῶν πρεσβυτάτων ἀγγέλων.

lichen gedacht. 'Severianische Lehre war: *ἐκ δύων φύσεων εἷς Χριστὸς — δύο τὰς φύσεις ἐν αὐτῷ νοοῦμεν — θεωρίᾳ μόνῃ ἀνακρίνειν τὴν οὐσιώδη διαφοράν — μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν καὶ ὑπόστασιν θεανδρικὴν, ὥσπερ καὶ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην, ... μίαν . . τήν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον*; cfr. Loofs § 39, 2. Die menschliche Natur Christi hat ihr *ὑποστῆναι* allein in dem Logos; man kann zwar begrifflich zwischen den beiden Naturen unterscheiden — „es ist geschieden die vollkommene unveränderte Natur Jesu und alle wesenhaften Geheimnisse derselben" [1]) — nicht aber empirisch. In der Empirie ist die menschliche Natur Christi von seiner göttlichen vollkommen absorbiert.

Wir suchen uns die areopagitischen Aussagen über Christus noch etwas genauer vorzuführen: Gott hat sich ganz und wahrhaft in einer seiner Personen geoffenbaret, indem er die menschliche Niedrigkeit zu sich emporrief, aus welcher dann auf unaussprechliche Weise der einfache Jesus erwuchs, so daß der Ewige zeitliche Ausdehnung annahm, jedoch mit unveränderter und unvermischter Beibehaltung seiner Eigenschaften. Gott wurde in einer seiner Hypostasen wahrhaft Mensch, indem er, zugleich über der Menschheit und auf gleicher Stufe mit ihr stehend, aus der Wesenheit der Menschen überwesentlich Wesenheit annahm. Auf die überwesentliche Annahme der menschlichen Wesenheit weisen seine Sündlosigkeit, seine jungfräuliche Geburt und die vielen Wunder hin, welche er gethan hat, von seiner Geburt an bis zu seinem Tode. So war er nicht Mensch, als ob er nicht Mensch gewesen wäre, sondern als aus den Menschen zugleich über den Menschen erhaben und sie weit übertreffend ein wahrhafter Mensch. Er wirkte nicht das Göttliche als Gott und das

1) π. ϑ. ὀ. 2, 8: ἔστι δὲ αὖθις πρὸς τούτῳ διακεκριμένον ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις, καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστι φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια.

Menschliche als Mensch, sondern hat uns des menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Thätigkeit und Wirksamkeit dargestellt [1]). In diesen Formeln ist der neuplatonisch gefärbte Monophysitismus unverkennbar.

Wenn wir nach dem Grunde der Menschwerdung Jesu fragen, dessen historischem Leben, Leiden und Sterben der

---

1) π. ϑ. ὀ. 1, 4: ὅτι τοῖς καϑ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήϑειαν ὁλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν, ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιϑεῖσα τὴν ἀνϑρωπίνην ἐσχατιὰν, ἐξ ἧς ἀῤῥήτως ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέϑη, καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ ἀΐδιος, καὶ εἴσω τῆς καϑ' ἐγεγόνει φύσεως, ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκὼς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἱδρύσεως; epist. IV: οὐ γὰρ ὡς αἴτιος ἀνϑρώπων ἐνϑάδε λέγεται ἄνϑρωπος, ἀλλ' ὡς αὐτὸς κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληϑῶς ἄνϑρωπος ὤν. Ἡμεῖς δὲ τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἀνϑρωπικῶς ἀφορίζομεν, οὐδὲ γὰρ ἄνϑρωπος μόνον (οὐδὲ ὑπερούσιος, ἢ ἄνϑρωπος μόνον), ἀλλ' ἄνϑρωπος ἀληϑῶς ὁ διαφερόντως φιλάνϑρωπος ὑπὲρ ἀνϑρώπους καὶ κατὰ ἀνϑρώπους ἐκ τῆς τῶν ἀνϑρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος. Ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ ἀεὶ ὑπερούσιος. ἀμέλει τῇ ταύτης περιουσίᾳ· καὶ εἰς οὐσίαν ἀληϑῶς ἐλϑὼν, ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώϑη, καὶ ὑπὲρ ἄνϑρωπον ἐνήργει τὰ ἀνϑρώπου; π. ἐ. ἱ. 3, 3 § 13: Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, τὴν νοητὴν ἡμῶν ὡς ἐν εἰκόσι ζωὴν, ἐκ τοῦ κατὰ τὸν ϑεῖον κρυφίου, τῇ παντελεῖ καὶ ἀσυγχύτῳ καϑ' ἡμᾶς ἐνανϑρωπήσει φιλανϑρώπως ἐξ ἡμῶν εἰδοποιούμενον, καὶ πρὸς τὸ μεριστὸν ἡμῶν ἀναλλοιώτως ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς προϊόντα; ibid. § 11: ἀλλὰ ἐν ἀληϑεῖ μετέξει τῶν καϑ' ἡμᾶς γενομένη πάντων ἀναμαρτήτως, καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν ἑνοποιηϑεῖσα, μετὰ τῆς τῶν οἰκείων ἀσυγχύτου καὶ ἀλωβήτου παντελῶς ἕξεως; π. μ. ϑ. 3: πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνϑρωποφυϊκαῖς ἀληϑείαις οὐσιῶται; π. οὐ. ἱ. 4, 4: ὁρῶ γὰρ, ὅτι καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, καὶ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ὑπερούσιος αἰτία, πρὸς τὸ καϑ' ἡμᾶς ἀμεταβόλως ἐληλυϑὼς, οὐκ ἀποπηδᾷ τῆς ὑπ' αὐτοῦ ταχϑείσης τε καὶ αἱρεϑείσης ἀνϑρωποπρεποῦς εὐταξίας, ἀλλ' εὐπειϑῶς ὑποτάττεται ταῖς τοῦ πατρός καὶ ϑεοῦ δι' ἀγγέλων διατυπώσεσιν; π. ἐ. ἱ. 5, 3 § 4: . . . . τὴν ἀνδρικὴν Ἰησοῦ ϑειοτάτην ζωὴν, ἄχρι σταυροῦ καὶ ϑανάτου μετὰ ϑεαρχικῆς ἀναμαρτησίας ἐληλυϑότος; π. ϑ. ὀ. 2, 9: καὶ τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωϑῆναι, μυστικῶς παρειλήφαμεν· ἀγνοοῦμεν δὲ ὅπως ἐκ παρϑενικῶν αἱμάτων ἑτέρῳ παρὰ τὴν φύσιν ϑεσμῷ διεπλάττετο, καὶ ὅπως ἀβρόχοις ποσὶ, σωματικὸν ὄγκον ἔχουσι καὶ ὕλης βάρος, ἐπεπόρευτο τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν· καὶ τὰ ἄλλα ὅσα τῆς ὑπερφυοῦς ἐστιν Ἰησοῦ φυσιολογίας; epist. 4: καὶ δηλοῖ παρϑένος ὑπερφυῶς κύουσα, καὶ ὕδωρ ἄστατον, ὑλικῶν καὶ γεηρῶν ποδῶν ἀνέχον βάρος, καὶ μὴ ὑπεῖκον, ἀλλ' ὑπερφυεῖ δυνάμει πρὸς τὸ ἀδιάχυτον συνισταμένον; ibid.: καὶ γὰρ, ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, οὐδὲ ἄνϑρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνϑρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνϑρώπων, ἀνϑρώπων ἐπέκεινα, καὶ ὑπὲρ ἄνϑρωπον ἀληϑῶς ἄνϑρωπος γεγονώς. Καὶ τὸ λοιπὸν, οὐ κατὰ ϑεὸν τὰ ϑεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνϑρώπεια κατὰ ἄνϑρωπον, ἀλλ' ἀνδρωϑέντος ϑεοῦ, καινήν τινα τὴν ϑεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.

Areopagite wenig Aufmerksamkeit widmet, so erhalten wir die Antwort, daß Gott durch seine *φιλανθρωπία* bewogen sei, aus seiner Einheit herauszutreten, um die Menschheit aus ihrer Vielheit von ihrem verkehrten und sündigen Wege vermittels der Heiligung zu sich emporzuführen und in eine mystische Gemeinschaft mit sich zu bringen [1]). So hat die Menschheit durch Jesu Menschwerdung den Zugang zur Gottheit wiedererlangt [2]), welchen sie durch ihr Abirren vom Guten und Sichhinneigen zum Nichtseienden verloren hatte. Durch Gottes Erscheinen im Irdischen ist der Menschheit eine neue Aufgabe gestellt, über welche in der areopagitischen Ethik näher zu sprechen ist.

---

1) π. ἐ. ἱ. 3, 3 § 11: τὴν πρὸς αὑτὴν ἡμῖν κοινωνίαν ὡς ὁμογενέσι λοιπὸν ἐδωρήσατο, καὶ τῶν οἰκείων ἀνέδειξε μετόχους καλῶν· τῆς μὲν ἀποστατικῆς πληθύος, ὡς ἡ κρυφία παράδοσις ἔχει, τὸ καθ' ἡμῶν καταλύσασα κράτος οὐ κατὰ δύναμιν, ὡς ὑπερισχύουσα, κατὰ δὲ τὸ μυστικῶς ἡμῖν παραδοθὲν λόγιον, ἐν κρίσει καὶ δικαιοσύνῃ. Τὰ καθ' ἡμᾶς δὲ πρὸς τοὐναντίον ἅπαν ἀγαθουργῶς μετεσκευάσατο· τὸ μὲν γὰρ κατὰ νοῦν ἡμῶν ἀλαμπὲς ἐνέπλησεν ὀλβίου καὶ θειοτάτου φωτός, καὶ τοῖς θεοειδέσιν ἐκόσμησε τὸ ἀνείδεον κάλλεσι· τὸ δὲ τῆς ψυχῆς οἰκητήριον ἐν παντελεῖ σωτηρίᾳ τῆς ὅσον οὔπω καταπεσούσης ἡμῶν οὐσίας ἐναγεστάτων παθῶν καὶ φθοροποιῶν μολυσμῶν ἠλευθέρωσεν, ἀναγωγὴν ἡμῖν ὑπερκόσμιον δείξασα καὶ πολιτείαν ἔνθεον ἐν ταῖς πρὸς αὑτὴν ἡμῶν ἱεραῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἀφομοιώσεσι; ibid. § 12: τὰς ἱερὰς θεουργίας Ἰησοῦ τῆς θειοτάτης ἡμῶν προνοίας, ἃς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους ἡμῶν εὐδοκίᾳ τοῦ παναγεστάτου πατρὸς ἐν πνεύματι ἁγίῳ, κατὰ τὸ λόγιον, ἐτελείωσεν; ibid.: τὸ γὰρ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ θεαρχικωτάτου λόγου τῇ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὁρατὸν ἀναλλοιώτως ἀγαθότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ προελήλυθε, καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ἡμῶν ἑνοποιὸν κοινωνίαν ἀγαθουργῶς διεπραγματεύσατο, τὰ καθ' ἡμᾶς ταπεινὰ τοῖς θειοτάτοις αὐτοῦ κατ' ἄκρον ἑνώσας, εἴπερ καὶ ἡμεῖς ὡς μέλη σώματι συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ, κατὰ τὸ ταὐτὸν τῆς ἀλωβήτου καὶ θείας ζωῆς, καὶ μὴ τοῖς φθοροποιοῖς πάθεσι κατανεκρωθέντες, ἀνάρμοστοι καὶ ἀκόλλητοι καὶ ἀσύζωοι γενώμεθα πρὸς θεῖα μέλη καὶ ὑγιέστατα; ibid. § 13: καὶ διὰ τῆς ἀγαθουργοῦ ταύτης φιλανθρωπίας εἰς μετουσίαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν καλοῦντα τὸ ἀνθρώπειον φῦλον, εἴπερ ἑνωθῶμεν αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ, πρὸς αὐτὴν ἡμῶν κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει, καὶ ταύτῃ πρὸς ἀλήθειαν κοινωνοὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀποτελεσθησόμεθα; ibid. 2, 3 § 6: ὡς ἀγαθὸς ἐν τοῖς ἀθληταῖς ἐγεγόνει μετ' αὐτῶν ἱερῶς, ὑπὲρ τῆς αὐτῶν ἐλευθερίας καὶ νίκης πρὸς τὸ τοῦ θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς ἀγωνιζόμενος κράτος.

2) π. οὐ. ἱ. 1, 2: . . . . δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωνον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν.

B. Die areopagitische Ethik.

Die areopagitische Ethik steht im engsten Zusammenhang mit der areopagitischen Metaphysik. War Gott nach letzterer der Urgrund und das letzte Ziel alles Seienden, so muß sich schließlich auch alles menschliche Dichten und Trachten auf die Gottheit hin richten. Die Welt ist zu fliehen und die Zurückziehung in die innerste Innerlichkeit zu erstreben, um auf diese Weise in eine mystische Lebensgemeinschaft mit der Gottheit zu treten. Das Höchste, was die Menschen erreichen können, ist jene ekstatische Einung mit der Gottheit.

Bei der näheren Schilderung dieses inneren Seelenvorgangs und der Mittel, um zur Einung mit Gott zu gelangen, gehen beim Areopagiten neuplatonische und kirchlich-christliche Gedanken in einander über, während zugleich auch ein gewisser Gegensatz gegen den Neuplatonismus nicht zu verkennen ist, was bei unserem Philosophen als einem Christen nicht weiter befremden kann. Während nämlich die θείωσις, d. h. die mystische Versenkung der Seele in Gott, im Neuplatonismus eine natürliche ist, welche dem Menschen durch eine Geisteskraft vermittelt wird, die ihm schon an und für sich innewohnt, ist sie dem Areopagiten eine übernatürliche, welche der Mensch nicht durch sich, sondern nur mit Hülfe der zweiten Hypostase der Gottheit erreichen kann: Der Logos muß in das Herz des Menschen einziehen, dieses umwandeln, reinigen, läutern, und durch sein Wohnen in ihm zur Vollendung führen. Wo einem nach der Gottheit strebenden Menschen diese Kraft fehlt, wird er das Ziel seines Strebens nicht erreichen. Damit ist klar ausgesprochen, daß allein der Christ imstande ist, zur vollen Vollendung zu gelangen.

Ehe wir nun an die areopagitische Ethik selbst herantreten, müssen wir uns über die Anthropologie unseres Philosophen kurz klarzuwerden suchen, da sie seiner Ethik zu Grunde liegt.

Der Mensch ist, wie alles Seiende, durch Gott geworden; er ist, wie wir in der Metaphysik sahen, aus Leib und Seele zusammengesetzt. Als ein von Gott erzeugtes Wesen war er von Natur gut. Gott gab dem Menschen einen freien Willen, er wurde der Notwendigkeit nicht unterworfen, er sollte schalten können, wie er wollte. Wie alle geistigen Wesen, so haben auch die Menschen einen sich selbst bestimmenden, freien Willen erhalten [1]). Aber diese Freiheit, welche Pseudo-Dionysius der Menschheit konzediert, ist doch nur eine scheinbar vollkommene. Es liegt das an dem Ganzen seines Emanationssystems. Wir haben in der Metaphysik gesehen, daß in der absteigenden Ordnung der Geschöpfe jede Stufe der Wesenheiten nicht nur durch die vorhergehende bedingt, sondern auch an das Maß des Seins derselben gebunden ist. Solche Stufenfolge war notwendig, weil sich die göttliche Güte nicht jedem Wesen in gleicher Weise mitteilen kann, sondern so, wie es die einzelnen ihrem Wesen entsprechend würdig sind. Nur dieses Maßes sind sie fähig, und wollten sie versuchen, dasselbe zu überschreiten, so würden sie unzweifelhaft nicht vorwärts dringen, sondern tiefer sinken [2]). Jedes Wesen kann nur in soweit an der Gottheit teilnehmen, als es sich nicht von dem Zusammenhang mit den anderen Ordnungen oberhalb und unterhalb der seinigen lossagt, sondern darin verharrt. So ist es auch mit dem Menschen. Der Mensch ist ein Geschöpf der Gottheit und als solches in die von der Gottheit festgesetzte Stufenordnung eingefügt. Er hat

---

1) π. ϑ. ὀ. 4, 35: καίτοι φαίη τις· οὐ τιμωρητὸν ἡ ἀσϑένεια, τοὐναντίον δὲ συγγνωστόν· εἰ μὲν οὐκ ἐξῆν τὸ δύνασϑαι, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος; π. ἐ. ἱ. 2, 3 § 3: ἡ τῶν νοερῶν αὐϑαίρετος αὐτεξουσιότης; π. οὐ. ἱ. 9, 3: ʹοὐδὲ γὰρ ἠναγκασμένην ἔχομεν ζωήν.

2) π. ἐ. ἱ. 2, 3 § 3: εἴ τε τοῦ μετρίως αὐτῇ δοϑέντος ὁρατοῦ τοῦ ὅρους ὑπερπηδήσοι, καὶ πρὸς τὰς ὑπὲρ τὴν κατ' αὐτὴν ὄψιν αὐγὰς αὐτοπῆσαι τολμηρῶς ἐπιχειρήσοι, τὸ μὲν φῶς ἐνεργήσει παρὰ τὰ φωτὸς οὐδέν· αὐτὴ δέ, τοῖς τελείοις ἀτελῶς ἐπιβάλλουσα. τῶν μὲν ἀνοικείων οὐκ ἂν ἐρίκοιτο, τοῦ μετρίου δὲ ἀκόσμως ὑπερφρονοῦσα δι' ἑαυτὴν ἀποτεύξεται.

in dieser Ordnung eine Stelle bekommen und ist insofern unfrei, als er die ihm gesetzte Stufe nicht willkürlich überschreiten kann. Gleichwohl kann Pseudo-Dionysius auch die Freiheit des Menschen behaupten, weil dieser imstande ist, sich über seine Stufe zu erheben, wenn auch nur mit Hülfe der vorhergehenden. Durch langsames Vorwärtsschreiten durch alle ihm vorangehenden Stufenordnungen wird er zur Gottheit emporgeführt. Seine Freiheit ist also keine unbedingte, sondern kann Freiheit nur insofern heißen, als er auf jener Stufe, auf der er steht, frei schalten kann, wodurch die Wirksamkeit der höheren Mächte nicht gehindert oder exkludiert wird [1]).

So empfing die Menschheit durch die verteilende göttliche Gerechtigkeit ihre Stufe in der Reihe der Wesenheiten, und es war ihre Pflicht, vermittels ihrer Fähigkeit zum Guten zur Gottheit emporzustreben. Aber sie that es nicht. Unvernünftig wich sie von der Gottheit und vom Guten ab und ergab sich dem Bösen; sie verfiel in ein Leben voller Leidenschaften, dessen Ende der Tod war. Dieser Abfall fand im Paradiese statt, indem die ersten Menschen das Gebot der Gottheit frevelhaft übertraten. Ein ihnen auferlegtes Joch, das sie zum Leben führen sollte, schüttelten

---

1) π. οὐ. ἱ. 13, 3: κατὰ τὸν αὐτὸν οὖν τῆς φυσικῆς εὐταξίας λόγον ὑπερφυῶς ἡ πάσης εὐκοσμίας ὁρατῆς καὶ ἀοράτου ταξιαρχία τὴν τῆς οἰκείας φωτοδοσίας λαμπρότητα πρωτοφανῶς ἐν πανολβίαις χύσεσι ταῖς ὑπερτάταις οὐσίαις ἀναφαίνει, καὶ διὰ τούτων αἱ μετ᾽ αὐτὰς οὐσίαι τῆς θείας ἀκτῖνος μετέχουσιν. Αὗται γὰρ, ἐπιγνοῦσαι πρῶται θεὸν, καὶ θείας ἀρετῆς ὑπερκειμένως ἐφιέμεναι, καὶ πρωτουργοὶ γενέσθαι τῆς, ὡς ἐφικτόν, θεομιμήτου δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἠξίωνται, καὶ τὰς μετ᾽ αὐτὰς οὐσίας αὐταὶ πρὸς τὸ ἐφάμιλλον, ὅση δύναμις, ἀγαθοειδῶς ἀνατείνουσιν, ἀφθόνως αὐταῖς μεταδιδοῦσαι τῆς εἰς αὐτὰς ἐπιφοιτησάσης αἴγλης, καὶ αὖθις ἐκεῖναι ταῖς ὑφειμέναις· καὶ καθ᾽ ἑκάστην ἡ πρώτη τῇ μετ᾽ αὐτὴν μεταδίδωσι τοῦ σωρουμένου, καὶ εἰς πάσας ἀναλόγως προνοίᾳ διαφοιτῶντος θείου φωτός. Ἔστιν οὖν ἅπασι τοῖς φωτιζομένοις ἀρχὴ τοῦ φωτίζεσθαι θεὸς μὲν φύσει, καὶ ὄντως, καὶ κυρίως, ὡς φωτὸς οὐσία, καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καὶ ὁρᾷν αἴτιος· θέσει δὲ καὶ θεομιμήτως ἡ κατὰ μέρος ὑπερκειμένη τῇ μετ᾽ αὐτὴν ἑκάστῃ, τῷ τὰ θεῖα φῶτα δι᾽ αὐτῆς εἰς ἐκείνην ἐποχετεύεσθαι.

sie ab und erlangten statt des Ewigen das Sterbliche [1]). Durch dieses Thun der ersten Menschen war das der folgenden determiniert. Die ersten Menschen hatten sich dem Bösen zugewandt, ihre Natur war somit verderbt. Konnte es anders mit der der folgenden Geschlechter sein? Die Natur der Menschen, welche ihren Ursprung in hinfälliger Erzeugung hatte, richtete entsprechend ihrer Abstammung sich auf das ihrem Ursprung Verwandte, d. h. das Sinnliche [2]). Die Menschen ergaben sich den Leidenschaften und Begierden und verfielen von tag zu tag der Wesenlosigkeit und dem Verderben mehr [3]). Gleichwohl sagte sich die Gottheit von ihnen nicht los, sondern, selbst in einer ihrer Hypostasen wahrhaft Mensch geworden, gab sie den Menschen Gemeinschaft mit sich und suchte unsere fast ganz gefallene Wesenheit zu erlösen, indem sie uns den Weg, von allen schändlichen Leidenschaften und Begierden frei zu werden und zur Gottheit zurückzugelangen, zeigte [4]).

---

1) π. ἐ. ἱ. 3, 8 § 11: τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν, ἀρχῆθεν ἀπὸ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀνοήτως ἐξολισθήσασαν, ἡ πολυπαθεστάτη ζωὴ διαδέχεται, καὶ τὸ τοῦ φθοροποιοῦ θανάτου πέρας· ἀκολούθως γὰρ ἡ τῆς ὄντως ἀγαθότητος ὀλέθριος ἀποστασία, καὶ τῆς ἱερᾶς ἐν παραδείσῳ θεσμοθεσίας ὑπερβασία, τὸν ἐξοιστρήσαντα τοῦ ζωοποιοῦ ζυγοῦ, ταῖς οἰκείαις ῥοπαῖς καὶ θελκτικαῖς τοῦ ἐναντίου καὶ δυσμενέσιν ἀπάταις, τοῖς ἐναντίοις τῶν θείων ἀγαθῶν παραδέδωκεν, ἔνθεν ἐλεεινῶς ἀντὶ μὲν αἰωνίου τὸ θνητὸν ἀντηλλάξατο.

2) ibid.: τὴν δὲ οἰκείαν ἀρχὴν ἐν φθαρτικαῖς ἐσχηκυῖα γενέσεσιν ἐπὶ τὸ τῆς ἀρχῆς κατάλληλον εἰκότως ἦγε τὸ πέρας· ἀλλὰ καὶ τῆς θείας καὶ ἀναγώγου ζωῆς ἐθελουσίως ἀποπεσοῦσα, πρὸς τὴν ἐναντίαν ἐσχατιὰν ἠνέχθη, τὴν πολυπαθεστάτην ἀλλοίωσιν.

3) ibid.: τῶν δὲ ἀφειδῶς αὐτῇ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἀνηλεὲς ἀποκεχρημένων, εἰς ἀνυπαρξίας οἰκτρῶς ἐμπεπτώκει καὶ ἀπωκείας κίνδυνον.

4) ibid.: ἡ δὲ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἀπειροτάτη φιλανθρωπία καὶ τὴν αὐτουργὸν ἡμῶν ἀγαθοπρεπῶς οὐκ ἀπηνήνατο πρόνοιαν, ἀλλὰ ἐν ἀληθεῖ μεθέξει τῶν καθ' ἡμᾶς γενομένη πάντων ἀναμαρτήτως, καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν ἑνοποιηθεῖσα, μετὰ τῆς τῶν οἰκείων ἀσυγχύτου καὶ ἀλωβήτου παντελῶς ἕξεως, τὴν πρὸς αὐτὴν ἡμῖν κοινωνίαν ὡς ὁμογενέσι λοιπὸν ἐδωρήσατο, καὶ τῶν οἰκείων ἀνέδειξε μετόχους καλῶν· .... τὸ δὲ τῆς ψυχῆς οἰκητήριον ἐν παντελεῖ σωτηρίᾳ τῆς ὅσον οὔπω καταπεσούσης ἡμῶν οὐσίας ἐναγεστάτων παθῶν καὶ φθοροποιῶν μολυσμῶν ἠλευθέρωσεν, ἀναγωγὴν ἡμῖν ὑπερκόσμιον δείξασα καὶ πολιτείαν ἔνθεον ἐν ταῖς πρὸς αὐτὴν ἡμῶν ἱεραῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἀφομοιώσεσιν.

Welches ist dieser Weg? Um es kurz zu sagen: das sich Losmachen von allem Zusammenhang mit dem Sinnlichen und die durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung herbeizuführende Einigung mit Gott [1]). Wer die wahre Glückseligkeit erreichen, d. h. wer Gottes werden will, muß sich mit Christi Hülfe vom Bösen freizumachen und dem Guten zuzuwenden bemühen. Dazu wird niemand von Gott gezwungen, und viele giebt's, welche den göttlichen Strahl, unbekümmert um den Schaden, den sie sich durch ihre Nachlässigkeit zuziehen, an sich vorübergehen lassen [2]). Aber es sind auch viele, welche die göttliche Hülfe gebrauchen. Durch gerechtes, d. h. nicht über ihre Ordnung hinausgehendes Streben [3]) suchen sie nach oben emporzudringen.

Wie geschieht das? In drei Stadien. Im ersten hat sich die Seele von allem Sinnlichen und Zeitlichen zu reinigen, sie muß sich von der sie umgebenden Sinnlichkeit losmachen und in sich selbst zu konzentrieren suchen. Ist das geschehen, so tritt sie in das zweite Stadium der Erleuchtung ein. Ein Licht von oben wird ihr mitgeteilt, erst schwach, dann immer reichlicher, entsprechend ihrem Streben [4]). Hier wird sie erkennen, daß alle Leiden dieser

---

1) π. οὐ. ἱ. 3, 2: ἡ θεία μακαριότης, ὡς ἐν ἀνθρώποις εἰπεῖν, ἀμιγὴς μέν ἐστιν ἁπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς ἀϊδίου, τελεία καὶ ἀνενδεὴς ἁπάσης τελειότητος, καθαίρουσα, καὶ φωτίζουσα, καὶ τελεουργοῦσα; ibid. 7, 3: συνελὼν δὲ καὶ τοῦτο φαίην ἂν οὐκ ἀπεικότως, ὅτι καὶ κάθαρσίς ἐστι, καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, ἡ τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης μετάληψις, ἀγνοίας μὲν, οἷον ἀποκαθαίρουσα, τῇ κατ᾽ ἀξίαν, ἐνδιδομένῃ γνώσει τῶν τελειοτέρων μυήσεων, φωτίζουσα δὲ αὐτῇ τῇ θείᾳ γνώσει, δι᾽ ἧς καὶ καθαίρει τὴν οὐ πρότερον ἐποπτεύσασαν, ὅσα νῦν ἐκφαίνεται διὰ τῆς ὑψηλοτέρας ἐλλάμψεως, καὶ τελειοῦσα πάλιν αὐτῷ τῷ φωτὶ, τῇ καθ᾽ ἕξιν ἐπιστήμῃ τῶν φανοτάτων μυήσεων.

2) π. θ. ὀ. 4, 4: ἀμέλει πολλὰ . . . . ἡ ἀκτὶς διαβαίνουσα.

3) epist. 8, 3: εἰ γὰρ ἡ θεολογία δικαίως τὰ δίκαια κελεύει μεταδιώκειν (δίκαια δέ ἐστι μεταδιώκειν, ὅταν ἀπονέμειν ἐθέλοι τις ἑκάστῳ τὰ κατ᾽ ἀξίαν·) δικαίως τοῦτο πᾶσι μεταδιωκτέον, οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν ἢ τάξιν.

4) π. θ. ὀ. 4, 5: καὶ μεταδιδόναι πρῶτα μὲν αἴγλης μετρίας· εἶτα ἐκείνων ὥσπερ ἀπογευομένων φωτὸς, καὶ μᾶλλον ἐφιεμένων, μᾶλλον ἑαυτὴν ἐνδιδόναι, καὶ περισσῶς ἐπιλάμπειν, ὅτι ἠγάπησαν πολύ· καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω, κατὰ τὴν σφῶν. εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν.

Zeit der Herrlichkeit nicht wert sind, welche an ihr soll offenbaret werden. Das Leiden ist für sie gleichgültig, etwas ihr Indifferentes; sie weiß, daß es die göttliche Vorsehung benutzt, um sie zu läutern und vor Rückfall zu bewahren [1]. So kommt sie schließlich durch frommes, gottwohlgefälliges Leben ins dritte Stadium, ins Stadium der Vollendung, welches den Höhepunkt ihres Strebens bildet. Die mystische, in Ekstase sich vollziehende Einigung mit Gott ist dann erreicht [2]. Aus dem Schlummer des Leibes erwacht die Seele und tritt aus der Außenwelt heraus, bei sich allein ihre Einkehr haltend. So schaut sie die Gottheit und erkennt, daß sie im Grunde einer besseren Welt angehört, in der allein ihr wahres Glück zu finden ist. Dies Schauen der Gottheit ist das größte Glück, das zu erreichen ist; hat eine Seele dies erreicht, so fürchtet sie kein Unglück mehr, und wenn die ganze Welt um sie herum zu nichte würde, so wär's ihr nur nach Wunsche, ein Rückfall wär' ja dann für sie undenkbar. So ist ihr selbst der

---

1) π. ϑ. ὀ. 8, 8: ἀλλ' εἴποι ἂν τις· οὐκ ἔστι δικαιοσύνης, ἄνδρας ὁσίους ἐᾷν ἀβοηθήτους, ὑπὸ τῶν φαύλων ἐκτρυχομένους· Πρὸς ὃν ῥητέον, ὡς εἰ μὲν ἀγαπῶσιν, οὓς φὴς ὁσίους, τὰ ἐπὶ γῆς ὑπὸ τῶν προσύλων ζηλούμενα, τοῦ θείου πάντως ἐκπεπτώκασιν ἔρωτος. Καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ὅσιοι κληθεῖεν ἄν, ἀδικοῦντες τὰ ὄντως ἐραστὰ καὶ θεῖα, τοῖς ἀζηλώτοις καὶ ἀνεράστοις ὑπ' αὐτῶν οὐκ εὐαγῶς παρευδοκιμούμενα. Εἰ δὲ τῶν ὄντως ὄντων ἐρῶσι, εὐφραίνεσθαι χρὴ τοὺς τινῶν ἐφιεμένους, ἡνίκα τῶν ἐφετῶν τυγχάνωσιν. Ἦ οὐχὶ τότε μᾶλλον πλησιάζουσι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀρεταῖς, ὅταν, ὡς δυνατὸν, ἐφέσει τῶν θείων ἀναχωρῶσι τῆς τῶν ὑλικῶν προςπαθείας, ἐγγυμναζόμενοι πρὸς τοῦτο λίαν ἀνδρικῶς, ἐν ταῖς ὑπὲρ τοῦ καλοῦ περιστάσεσιν; ὥστε ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι τοῦτο μᾶλλόν ἐστι τῆς θείας δικαιοσύνης ἴδιον, τὸ μὴ θέλγειν καὶ ἀπολλύειν τῶν ἀρίστων τὴν ἀῤῥενότητα ταῖς τῶν ὑλικῶν διαδόσεσι, μηδὲ, εἴ τις ἐπιχειροίη τοῦτο ποιεῖν, ἐᾷν ἀβοηθήτους, ἀλλ' ἐνιδρύειν αὐτοὺς ἐν τῇ καλῇ καὶ ἀμειλίκτῳ στάσει, καὶ ἀπονέμειν αὐτοῖς τοιούτοις οὖσι τὰ κατ' ἀξίαν.

2) π. ϑ. ὀ. 4, 13: ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων; ibid.: διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας, ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος, καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς, ἐνθέῳ στόματι· Ζῶ ἐγὼ, φησὶν, οὐκ ἔτι, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὡς ἀληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκὼς, ὡς αὐτός φησι, τῷ θεῷ καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν, ὡς σφόδρα ἀγαπητήν.

Tod nur eine Erlösung, wenn sie den Leib verläßt, um ganz und ewig bei Gott zu weilen; denn der Zustand der Ekstase kann nur von kurzer Dauer sein, solange die Seele noch an den Leib und somit an das Irdische gebunden ist [1]). Aber noch mehr! Ist sie aus ihm geschieden, so wird selbst dieser nicht vergehen, sondern, wie es die Auferstehung Christi verbürgt, auch seinerseits zum neuen Leben auferstehen [2]) — im Gegensatz zur neuplatonischen Vorstellung vom Zerfallen und Zergehen des Leibes und der Seelenwanderung [3]). Selig ist das Ende der Frommen und

4) epist. 8, 5: καὶ οὗτοι μὲν ἀγγέλων ἀγαθῶν ὀπαδοὶ καὶ ξυνοδοιπόροι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐκεῖ σὺν πάσῃ εἰρήνῃ καὶ ἐλευθερίᾳ πάντων κακῶν, εἰς τὸν αεὶ ὄντα αἰῶνα τὰς μακαριωτάτας ἀποκληρώσονται λήξεις, καὶ μετὰ θεοῦ ἀεὶ ἔσονται, τὸ πάντων ἀγαθῶν μέγιστον.

2) π. ἐ. ἱ. 7, 1: καὶ πρὸς θάνατον ἰόντες, οἱ μὲν ἱερὰν ἐσχηκότες ζωήν, εἰς τὰς ἀληθεῖς ἐπαγγελίας τῆς θεαρχίας ἀποσκοποῦντες, ὡς τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν ἐν τῇ καθ' αὐτὴν ἀναστάσει τεθεαμένοι, μετὰ βεβαίας καὶ ἀληθοῦς τῆς ἐλπίδος ἐν εὐφροσύνῃ θείᾳ πρὸς τὸ τοῦ θανάτου πέρας ἴασιν, ὡς ἐπὶ τέλος ἱερῶν ἀγώνων, ἐν παντελεῖ καὶ ἀτελευτήτῳ ζωῇ καὶ σωτηρίᾳ, τὰ κατ' αὐτοὺς ἔσεσθαι πάντως εἰδότες διὰ τῆς ἐσομένης αὐτῶν ὁλικῆς ἀναστάσεως. Αἱ μὲν γὰρ ἱεραὶ ψυχαὶ πρὸς τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατὰ τὸν τῇδε βίον δυνάμεναι καταπίπτειν τροπήν, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ τὴν ἐπὶ τὸ ἄτρεπτον ἕξουσι θεοειδεστάτην μετάταξιν. Τὰ δὲ καθαρὰ τῶν ἱερῶν ψυχῶν, ὁμόζυγα καὶ ὁμοπόρευτα σώματα συναπογραφέντα καὶ συναθλήσαντα κατὰ τοὺς θείας αὐτῶν ἱδρῶτας, ἐν τῇ τῶν ψυχῶν ἀτρέπτῳ κατὰ τὴν θείαν ζωὴν ἱδρύσει, συναπολήψεται τὴν οἰκείαν ἀνάστασιν· ἑνωθέντα γὰρ αἷς ἥνωντο κατὰ τὸν τῇδε βίον ἱεραῖς ψυχαῖς, ὡς μέλη Χριστοῦ γεγονότα, τὴν θεοειδῆ καὶ ἄφθαρτον ἀθάνατόν τε καὶ μακαρίαν ἀπολήψεται λῆξιν. Ἐν τούτοις μὲν οὖν ἡ τῶν ἱερῶν ἐστι κοίμησις ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἀσαλεύτοις ἐλπίσιν, εἰς τὸ τῶν θείων ἀγώνων ἀφικνουμένη πέρας; π. θ. ὀ. 1, 4: τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα, καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, πάντοτε σὺν Κυρίῳ, κατὰ τὸ λόγιον, ἐσόμεθα, τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρεύμενοι, φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαυγαζούσης, ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει· τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ μετέχοντες, καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς, ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν· ἰσάγγελοι γάρ, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα καὶ υἱοὶ θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες; ibid. 6, 2: ... καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχάς φημι καὶ τὰ συζυγῆ σώματα, πρὸς παντελῆ ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελται μεταθήσειν.

3) π. ἐ. ἱ. 7, 1 § 2: τῶν δὲ ἀνιέρων οἱ μὲν εἰς ἀνυπαρξίαν ἀλόγως οἴονται χωρεῖν, οἱ δὲ τὴν σωματικὴν εἰσάπαξ ἀποῤῥήγνυσθαι τῶν οἰκείων ψυχῶν συζυγίαν, ὡς ἀνάρμοστον αὐταῖς, ἐν θεοειδεῖ ζωῇ καὶ μακαρίαις λήξεσιν,

selig ihr Tod, unselig das der Gottlosen und unselig ihr Tod! Hier im Jenseits, das es auch für sie giebt, nur Qual, dort reine Glückseligkeit [1]).

Um solches ewige Glück für die Einzelnen herbeizuführen, hat Gott die irdische Hierarchie mit ihren Zeremonien nach dem Bilde der himmlischen geschaffen. Ihr Ziel ist die möglichste Aehnlichung und Einigung mit Gott [2]). Ein jeder, der an ihr teilnimmt, wird durch sie zur Nachahmung Gottes emporgeführt [3]). Dennoch wird festgehalten, daß alle ihre Zeremonien nur Symbole sind; wir bedienen uns ihrer, um von ihnen aus zu der ewigen, göttlichen Wahrheit zu gelangen [4]). In einem System von Weihen wird das Göttliche in dieser Hierarchie von Christus, dem ersten Hierarchen, aus [5]) durch die Weihenden herabgeleitet; und weil sich die Erhebung zu Gott durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung vollzieht, ist die irdische Hierarchie entsprechend der himmlischen dreigliedrig. Einige müssen gereinigt werden, andere reinigen; diese müssen erleuchtet werden, jene erleuchten; die einen sind zu vollen-

---

οὐκ ἐννοήσαντες, οὐδὲ ἱκατῶς ἐν ἐπιστήμῃ θείᾳ μυηθέντες, ἀρχθεῖσαν ἤδη τὴν καθ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ θεοειδεστάτην ζωήν. Ἄλλοι δὲ σωμάτων ἄλλων ἀπονέμουσι ταῖς ψυχαῖς συζυγίας, ἀδοκοῦντες τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ὡς οἶμαι, τὰ συμπονήσαντα ταῖς θείαις ψυχαῖς, καὶ τῶν ἱερῶν ἀντιδόσεων οὐκ εὐαγῶς ἀποστεροῦντες τὰ πρὸς τὸ πέρας ἐλθόντα τῶν θειοτάτων δρόμων.

1) cfr π. ἐ. ἱ. 7.

2) π. οὐ. ἱ. 3, 2: σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστίν, ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις.

3) ibid.: ἔστι γὰρ ἑκάστῳ τῶν ἱεραρχίαν κεκληρωμένων ἡ τελείωσις, τὸ κατ' οἰκείαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναχθῆναι.

4) π. θ. ὀ. 1, 4: νῦν δὲ, ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν, οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα, κἀκ τούτων αὖθις ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα . . .; π. ἐ. ἱ. 1, 2: τὴν δὲ καθ' ἡμᾶς δὲ ὁρῶμεν ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς τῇ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλίᾳ πληθυνομένην, ὑφ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἑνοειδῆ θέωσιν ἐν συμμετρίᾳ τῇ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα, θεόν τε καὶ θείαν ἀρετήν.

5) π. ἐ. ἱ. 1, 1: οὕτω γὰρ . . . . καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας, ἁγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία, καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις.

den, die anderen vollziehen die Vollendung. Die Gereinigten müssen frei von aller Vermischung mit dem Unreinen und erleuchtet werden; die Erleuchteten müssen mit dem göttlichen Lichte erfüllt werden, um zum Schauen zu gelangen; die Vollendeten müssen aus dem Unvollkommenen entfernt und des angeschauten Heiligen voll und ganz teilhaftig werden. Damit das möglich ist, sind die Aemter der Reinigenden, Erleuchtenden und Vollendenden eingerichtet. Der reinigende Liturg hat anderen von seiner Reinheit mitzuteilen, der erleuchtende Priester als klarerer Geist, der besonders geschickt ist, das Licht von oben aufzunehmen, hat dieses auf die desselben Würdigen zu leiten, und der vollendende Hierarch muß die Vollendeten in der allheiligen Weihe vermöge jener Wissenschaft vollenden, welche das Heilige geschaut hat [1]). So wird jede Reihe der hierarchischen Ordnung zur Wirkung mit Gott emporgeführt, und zwar, wie schon gesagt, durch ein System von Weihen, die Pseudo-Dionysius dem christlichen Kultus entnommen hat: die Taufe (*φωτισμός* oder *θεογενεσία*), Eucharistie (*σύναξις*), Salbung (*τελετὴ μύρου*), Priesterweihe (*ἱερατικαὶ τελειώσεις*), Mönchsweihe (*μοναχικὴ τελείωσις*) und Totenweihe (*τὰ ἐπὶ τοῖς κεκοιμημένοις τελούμενα*) [2]). Das sind die Grundgedanken der areopagitischen Ethik.

---

1) π. ού. ἱ. 3, 8: χρὴ τοιγαροῦν, ὡς οἶμαι, τοὺς μὲν καθαιρομένους ἀμιγεῖς ἀποτελεῖσθαι καθόλου, καὶ πάσης ἠλευθερῶσθαι τῆς ἀνομοίου συμφύρσεως· τοὺς δὲ φωτιζομένους ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτὸς, πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγνοις νοὸς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένους· τοὺς δὲ τελουμένους, ἐκ τοῦ ἀτελοῦς μεταταττομένους, μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης. Τοὺς δὲ καθαρτικοὺς, περιουσίᾳ καθάρσεως ἑτέροις μεταδιδόναι τῆς οἰκείας ἁγνότητος· τοὺς δὲ φωτιστικοὺς, ὡς διειδεστέρους νόας, καὶ πρὸς μετοχὴν φωτὸς καὶ μετάδοσιν οἰκείων ἔχοντας, καὶ πανολβίως τῆς ἱερᾶς ἀποπληρουμένους αἴγλης, τὸ κατὰ πᾶν αὐτῶν ὑπερχεόμενον φῶς, εἰς τοὺς ἀξίους φωτὸς ἐποχετεύειν· τοὺς δὲ τελεσιουργοὺς, ὡς ἐπιστημονικοὺς τῆς τελεστικῆς μεταδόσεως, τελεῖν τοὺς τελουμένους τῇ πανιέρῳ μυήσει τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν ἐπιστήμης.

2) cfr. das Buch περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας.

Schlufs.

Ich habe versucht, die pseudodionysische Philosophie in Form eines Systems so objektiv als möglich vorzuführen. Daß das Ganze nicht völlig ohne subjektive Zuthaten dargelegt wurde, besonders an jenen Stellen, wo m. E. der Einfluß neuplatonischer Philosophie handgreiflich ist, war unvermeidlich. Dennoch hoffe ich, durch diese Darstellung den ersten Schritt zu meiner Untersuchung über die areopagitischen Schriften gethan zu haben. Daß Pseudo-Dionysius vom Neuplatonismus abhängig ist, scheint mir unzweifelhaft, und manche Aehnlichkeiten zwischen beiden sind von mir teils in der Einleitung, teils in der Darstellung bereits berührt. Aber gleichwohl ist mir die Frage noch völlig dunkel, wer der Gewährsmann unseres Philosophen ist, ob die ersten oder die letzten Neuplatoniker, vor allem Plotin oder Proclus? Ritter behauptet in seiner Geschichte der christlichen Philosophie das Letztere: der Areopagit sei eine Ausgeburt der spätesten Entwickelung der neuplatonischen Schule. Mag sein! Doch läßt sich seine Anschauung aus den wenigen Argumenten, welche er anführt, keineswegs so deutlich erkennen, als er glaubt. Ich habe hier nicht auf sie einzugehen. Zudem bin ich der Ansicht, daß es zur Lösung unserer Frage von größter Wichtigkeit ist, neben den neuplatonisch-philosophischen Gedanken des Areopagiten auch auf seine christlich-theologischen und seine Liturgie zu achten. Drei Fragen sind zu beantworten, ehe eine auch nur annähernde Lösung gefunden werden kann: 1) Worin zeigt sich des Pseudo-Dionysius Abhängigkeit vom Neuplatonismus? 2) welcher Zeit und welchem Kreise gehören seine christlich-theologischen Gedanken an? und 3) wo sind die Analogien seiner Liturgik zu finden? Von der richtigen Beantwortung dieser drei Fragen hängt m. E. die Lösung jenes Rätsels ab, welches diese Schriften uns aufgeben.

Inhalt.



